LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES EN LA EDAD MEDIA

SELECCIÓN DE TEXTOS DE PORFIRIO, BOECIO Y PEDRO ABELARDO

ESTUDIO PRELIMINAR: FRANCISCO BERTELLONI
INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS:
MARÍA FLORENCIA MARCHETTO Y ANTONIO TURSI

EDICIONES WINOGRAD

La cuestión de los universales en la Edad Media: selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo / Seleccionado por Antonio Tursi. - 1a ed. - Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2010.
248 p. ; 19x13 cm.

ISBN 978-987-24090-6-7

1. Filosofía Medieval. I. Tursi, Antonio, selec.
CDD 184

Director de colección: Paula Pico Estrada

Estudio preliminar: Francisco Bertelloni

Introducción, traducción y notas: María Florencia Marchetto y Antonio Tursi

Corrección: Lucila Schonfeld

Diseño gráfico: Carolina Marcucci

Pringles 210, Buenos Aires (C1183AED)
www.edicioneswinograd.com.ar

1ª edición: marzo de 2010

ISBN: 978-987-24090-6-7

Hecho el déposito que dispone la ley 11.723
Impreso en la Argentina

Impreso en Artes Gráficas del Sur, Buenos Aires, República Argentina.

Índice

Presentación

Esta obra contiene los textos fundamentales de la llamada cuestión de los universales, dada en la Edad Media hacia los siglos XI y XII. El primer texto corresponde a los seis primeros capítulos de la *Isagoge* de Porfirio. En rigor, la piedra de toque de la cuestión es un determinado y significativo párrafo del capítulo I que hace las veces de proemio de ese opúsculo. Allí Porfirio se desentiende de expedirse sobre los universales de otro modo que no sea el lógico. Con todo, nos ha parecido conveniente agregar los cinco capítulos siguientes en los cuales Porfirio caracteriza cada uno de los universales, establece las relaciones que guardan entre sí y pone de manifiesto la necesidad y la utilidad de su conocimiento, como lo advierte también en el proemio, para el estudio de la lógica de Aristóteles. El lector encontrará, en nota en la traducción, el *confer* con los principales lugares de la obra aristotélica paralelos a los del discípulo de Plotino. El siguiente texto consiste en los pasajes del primer y del segundo comentario de Boecio a la *Isagoge,* en los que el filósofo romano se aboca a la elucidación de las cuestiones que Porfirio soslaya. Las disquisiciones de ambos autores, Porfirio y Boecio, constituyen la fuente en la que abrevan los maestros de las escuelas parisinas al acometer la cuestión de los universales. Y cierra, como tercer texto, el pasaje que traen, sobre esas mismas cuestiones, las glosas a Porfirio de Pedro Abelardo, conocidas como *Lógica «Ingredientibus»* (o *Lógica para principiantes*), fundamentalmente por dos motivos: uno, porque Abelardo discute con los dialécticos

más importantes, algunos de los cuales fueron maestros suyos y, otro, porque sus consideraciones representan una suerte de culminación del problema sobre la base de las obras que conforman la llamada Lógica antigua. En nota a la traducción, van transcriptos los fragmentos y testimonios de esos maestros a los que alude Abelardo. Los textos van precedidos de una breve introducción en la que se resumen la vida y obra de los autores y se esquematiza el texto presentado. A su vez, la obra se abre con un estudio preliminar del profesor Francisco Bertelloni. En él destaca los diferentes y sucesivos ámbitos en los que se trató el problema de la naturaleza de los universales en la antigüedad, considera las tesis ontológicas medievales y demuestra la superación de las mismas en el pensamiento de Abelardo. Por ello su estudio hace las veces de clave de lectura de los textos. Como apéndice al estudio hemos alistado la bibliografía temática ordenada por fuentes utilizadas, autor y general.

Además de agradecer al profesor Bertelloni, cuya colaboración valoriza esta antología, queremos manifestar nuestra deuda con algunos profesores, amigos y colegas, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, siempre prestos a solucionar nuestras dudas. Ellos son Ángel Castello, Victoria Juliá, Claudia Mársico y Andrés Racket.

M. F. M.
A. T.

Estudio preliminar

La principal cuestión entre los dialécticos (*praecipua apud dialecticos quaestio*), dice Pedro Abelardo en su *Historia de mis calamidades*, es determinar la naturaleza de los universales. Durante una época de animosidad respecto del pensamiento medieval, la cuestión de los universales fue el único tema considerado genuinamente filosófico dentro de una oscura teología escolástica. Entre los dialécticos, los maestros en el arte de razonar que refiere Abelardo, la cuestión de la índole de los universales consistió en el motivo por el cual las escuelas parisinas de su época constituyeron un verdadero hervidero de ideas.[1] El pasaje de su *Lógica «Ingredientibus»* que aquí analizaremos es, justamente, la culminación de un prolongado proceso histórico-doctrinal durante el cual se sucedieron diferentes soluciones a las preguntas por los universales. Abelardo ofrece una respuesta polémica al problema, con la cual procura superar las falencias de las soluciones precedentes. Su situación histórica lo coloca en una especie de punto de confluencia de una tradición varias veces secular que se remonta hasta Aristóteles. Esa situación histórica es la causa de la estrecha relación entre su solución al problema de los universales y las respuestas de la tradición que le antecede y que él recoge. Con Abelardo, pues, se cierra un período de la historia de la filosofía medieval caracterizado por el predominio de los textos de la *Logica vetus*. Sobre la base de esta lógica antigua y de las soluciones de sus maestros Roscelino de Compiègne y Guillermo de Champeaux, Abelardo reformula parcialmente

algunas de las soluciones precedentes y organiza su propia doctrina.

I. Lógica y ontología en la *Isagoge* de Porfirio

Las fuentes con que cuentan los maestros parisinos de los siglos XI y XII –y que constituyen la llamada *Logica vetus*– son predominantemente las versiones comentadas hechas por Boecio de la *Isagoge* de Porfirio y de los textos aristotélicos *De la interpretación, Categorías,* la versión de los *Primeros analíticos* y algunas obras confeccionadas en el ámbito latino e inspiradas en ésas, como el *De la división* del mismo Boecio. A esos textos se sumarán en el siglo XIII las traducciones de los aristotélicos *Segundos analíticos, Tópicos* y *Elencos* que conformarán la *Logica nova.*

En la versión boeciana de *De la interpretación,* justamente, hay un pasaje en el que Aristóteles define los universales en relación con la predicación en una proposición:

> «Ya que de las cosas (*res*) unas son universales y otras, singulares, llamo universal a lo que es apto para ser predicado de muchos, y singular a lo que no, por ejemplo "hombre" es universal, en cambio "Platón" lo es de las que son singulares.»[2]

Esta función lógica del universal responde a su etimología latina. «Universal» es la forma adjetival del sustantivo «universo» (*universus*), y en el mundo medieval fue utilizado en su propiedad de ser un *unum* (único, unidad) *versus* (respecto de) *plura* (muchos). Ello equivale a afirmar que un único predicado se dice de una

pluralidad de sujetos. Esa pluralidad de sujetos puede estar dada por individuos: p. e. «Platón es hombre», «Sócrates es hombre», en los que la especie «hombre», siendo universal, se predica de diferentes individuos; o puede estar dada por universales: «El hombre es animal», «El bruto es animal», en los que el género «animal», siendo también universal, se predica de diferentes especies. Sea pues el sujeto singular o universal, con todo el predicado siempre es universal, pues los singulares, dice Aristóteles, no son aptos para ser predicados de muchos. La cuestión de los universales, aunque es un problema de carácter fundamentalmente ontológico, tuvo su origen en un ámbito lógico-predicamental, tal como lo presenta el Estagirita cuando define allí el universal como lo que es apto para ser predicado de muchos.

Pero también ese mismo pasaje hace aparecer a Aristóteles como causante de la introducción en la Edad Media del uso del término *res* para referirse al universal y, en consecuencia, como responsable de haber transformado el universal en una «cosa». Según el pasaje aristotélico hay dos tipos de cosas, singulares y universales, que se separan, como antes referimos, por su función lógico-proposicional, pero también –se sigue– por su tipo de existencia, ya que es evidente que las cosas universales no se dan a la experiencia sensible de manera inmediata como las cosas singulares. Qué tipo de existencia tiene la *res universalis* referida por los términos universales, cómo se accede a su conocimiento y qué relación se da en esa comunidad que hay entre el universal y los singulares son, pues, las preguntas esenciales de la cuestión de los universales en la Edad Media.

Esta lectura reificante del tratamiento aristotélico del universal constituye la primera información que la Edad Media recibió del mundo antiguo. En la *Lógica «Ingredientibus»* Abelardo acusa la recepción de esa información cuando, con cierta sorpresa, se refiere a ese pasaje en el que la autoridad de Aristóteles parece proceder a la cosificación del universal.[3] Sin embargo, no fue el *De interpretatione* de Aristóteles, sino la *Isagoge* de Porfirio el texto que, por primera vez en la historia de la filosofía, planteó formalmente el problema de los universales.

La *Isagoge* se presenta como un estudio sobre las cinco voces universales: género, especie, diferencia específica, propio y accidente, estudio necesario para la comprensión de las categorías aristotélicas y útil para hacer divisiones, definiciones y demostraciones. Debido a que la *Isagoge* está destinada a un principiante y al carácter lógico que esos tópicos conllevan, Porfirio descarta otro tipo de análisis en torno a la naturaleza de los universales que no sea el lógico. Sin embargo, trama en una serie de tres dilemas conectados entre sí las cuestiones que deja en suspenso, con lo cual logró que los comentadores no sólo arremetieran con la elucidación de esas cuestiones, sino también reformularan esa trama para ensayar aspectos no contemplados por Porfirio. En la versión latina de Boecio que leen los maestros parisinos el pasaje dice:

«Ahora respecto de los géneros y las especies, si subsisten o si están sólo colocados en meros conceptos; si, en el caso de que subsistan, son corporales o incorporales, y si están separados de las cosas sensibles o en las cosas sensibles y existiendo en torno a ellas rehusaré hablar, pues una empresa de este tipo es profundísima y requiere un examen más amplio.»[4]

Las tres preguntas revelan la presencia en Porfirio de una clara conciencia del problema, pues ellas presentan con lograda nitidez los diferentes modos de existencia posible del universal: 1) subsisten ontológicamente o residen en puros pensamientos (*sive subsistunt sive in intellectibus posita*); 2) subsisten corporalmente o incorporalmente (*sive subsistentia corporalia an incorporalia*), y 3) subsisten separados de lo sensible o inmanentes a lo sensible (*utrum separata an in sensibilibus posita*). Aunque Porfirio supo plantear el problema contemplando todos esos modos como modos de existencia posible del universal, un examen minucioso de esas tres preguntas muestra que, con ellas, Porfirio redujo el universal a un solo modo de existencia efectivo: la subsistencia ontológica. En efecto, su primera pregunta plantea la alternativa del universal *subsistens* o *in intellectibus*. La segunda pregunta descarta la alternativa del universal *in intellectibus*, acepta la alternativa del universal *subsistens* y despliega esta última en otras dos alternativas, *corporalia an incorporalia*. Y la tercera pregunta descarta la alternativa del universal corporal, conserva la alternativa del universal incorporal, y deja abierta la posibilidad de que este universal incorporal pueda existir como subsistente separado (*separata*) de lo sensible o inmanente a lo sensible (*in sensibilibus posita*). Sobre estas cuestiones Porfirio dice no expedirse (*dicere recusabo*) en la *Isagoge* por tratarse ésta de un análisis lógico de los universales. Esta reificación del universal, que lo transforma, según el tramado de las preguntas, en una subsistencia incorpórea, es considerada por Abelardo como una realidad ontológica superior a la de los mismos individuos, con la misma sorpresa con que había considerado la reificación aristotélica del universal.[5]

El modo según el cual Porfirio despliega las posibilidades de existencia del universal mediante sus tres preguntas basta para mostrar que, en última instancia, cada una de esas posibilidades queda reducida a la primera posibilidad: la subsistencia ontológica del universal. En efecto, sólo puede preguntarse si el universal subsiste corporal o incorporalmente, esto es, formularse la segunda pregunta, si antes se acepta que el universal subsiste, y sólo puede preguntarse si el universal subsiste inmanente en lo sensible o separado de lo sensible si antes se acepta que el universal subsiste incorporalmente. Así, la opción porfiriana por los universales como *subsistentia* condiciona las dos respuestas siguientes, ya que en cada una de éstas, la condición de universal incorporal o corporal (segunda pregunta) y separado o inmanente (tercera pregunta) está precedida y condicionada por el universal *subsistens* –es decir ontológicamente subsistente– que resulta de la negación del universal pensado (*in intellectibus*). La unilateralidad resultante de esta reducción del universal a la condición de pura subsistencia ontológica hace que Porfirio pase totalmente por alto la consideración de toda otra dimensión del universal. El posterior desarrollo de la historia del problema del universal, en forma muy clara en Boecio y Abelardo, no es otra cosa que el reflejo del modo como las sucesivas interpretaciones de los textos que formaban parte de la *Logica vetus* procuran corregir la unilateralidad que leían en las respuestas dadas al problema del universal por Aristóteles y Porfirio.

II. La dimensión gnoseológica del universal en Boecio

Cuando Boecio retoma el tema en sus dos comentarios a la *Isagoge*, su objetivo es plantear el problema de modo de poder justificar su reformulación de la primera pregunta de Porfirio. Esa reformulación boeciana tiene un muy claro objetivo: incorporar en la primera alternativa –o alternativa ontológica– de la primera pregunta porfiriana (*subsistunt*) una dimensión del universal que Porfirio no había tenido en cuenta: la dimensión gnoseológica. En efecto, en su primer comentario, Boecio reformula así la primera pregunta de Porfirio respecto de géneros y especies:

«[...] si son entendidos como realmente subsistentes y, en cierta manera, entes y existentes, al punto de que entendemos la especie hombre como extraída real e íntegramente de los cuerpos particulares o si son más bien representados por la imaginación del ánimo.»[6]

En el segundo comentario, esa misma primera pregunta porfiriana vuelve a ser reformulada incluyendo ahora en la primera alternativa –aún con mayor claridad que en el primer comentario– la dimensión gnoseológica:

«[...] respecto del concepto de género y de los otros que sean de ese modo se pregunta si entendemos las especies y los géneros como aquellas cosas que existen y a partir de las cuales captamos un concepto verdadero, o nosotros mismos nos engañamos cuando aquellas cosas que no existen, nos las formamos con un vano pensamiento del ánimo.»[7]

Para Boecio, pues, la alternativa que presenta el universal ya no es, como lo había sido para Porfirio, *subsistentia* ontológica por una parte o formación del pensamiento por la otra, sino *subsistentia* ontológica *y* formación del pensamiento por una parte *o* producto de la imaginación por la otra. De ese modo, Boecio procura recuperar la dimensión gnoseológica del universal que Porfirio había descuidado. En el primer comentario Boecio ya había reformulado la primera pregunta porfiriana al punto de abrir con ello una nueva alternativa que unía ontología con gnoseología oponiéndolas a la imaginación. Pero en este texto Boecio aún no llevaba adelante un discurso demostrativo acerca de por qué era necesario producir esa reformulación. Por ello, en el segundo comentario, esa misma primera pregunta porfiriana vuelve a ser reformulada.

El siguiente cuadro compara la primera pregunta formulada por Porfirio en la *Isagoge* y las dos reformulaciones de esa pregunta llevadas a cabo por Boecio en cada uno de sus comentarios. Esa comparación procura mostrar las transformaciones que –dentro del marco de la *Logica vetus*– sufre el problema del universal hasta su ingreso con Boecio en el medioevo.

Porfirio *Isagoge*	Boecio *1er. Comentario*	Boecio *2do. Comentario*
si subsisten (*sive subsistunt*)	si son entendidos como realmente subsistentes y, en cierta manera, entes y existentes (*utrum haec vere subsistentia, et quodammodo essentia constantiaque intelligantur*)	si entendemos las especies y los géneros como aquellas cosas que existen y a partir de las cuales captamos un concepto verdadero, (*utrumne ita intellegamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum*)
si están sólo colocados en conceptos desnudos y puros (*sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt*)	si son más bien representados por la imaginación del ánimo (*an certe quadam animi imaginatione fingantur*)	o nosotros mismos nos engañamos cuando aquellas cosas que no existen, nos las formamos con un vano pensamiento del ánimo (*an nosmet ipsi nos ludimus cum ea quae non sunt animi nobis cassa cogitatione formamus*)

Debe destacarse que la superación de la unidimensionalidad del universal puramente ontológico de Porfirio mediante la introducción de la dimensión gnoseológica constituye, por sí sola, un motivo suficiente para que el planteo de Boecio, sobre todo el de su segundo comentario, sea tenido en cuenta como un momento históricamente muy relevante en el

desarrollo del problema. Pues, en efecto, para Boecio, la alternativa que formula la primera pregunta acerca de los universales ya no es, como lo había sido para Porfirio, la exclusión –según la forma «*aut-aut*»– entre *subsistentia* por una parte e *intellectus* por la otra, sino la inclusión conjunta de *subsistentia* e *intellectus*.[8] En la primera parte de la primera pregunta, Boecio inquiere por la *subsistentia* ontológica de un universal que conocemos (*intellectus*), mientras que en la segunda parte de esa misma primera pregunta presenta a la *imaginatio* como alternativa a excluir. Así, mientras Porfirio descarta la alternativa del universal *in intellectibus* y afirma la alternativa del universal como *subsistentia*, Boecio, en cambio, afirma un universal que es simultáneamente *subsistentia* e *intellectus* y descarta totalmente la alternativa del universal producido por una *cassa imaginatio*. Boecio percibió, pues, con aguda intuición, que el problema del universal no se resolvía recurriendo solamente a la dimensión ontológica, sino que era necesario considerar además su dimensión gnoseológica. En síntesis, mientras la primera pregunta porfiriana excluye la alternativa del universal resultante de una actividad intelectual y asume sólo la alternativa del universal subsistente ontológicamente, esa misma pregunta, reformulada por Boecio, excluye la alternativa del universal resultante, no de la actividad del intelecto, sino de la imaginación, y asume el universal que subsiste ontológicamente y que, además, es resultado de un proceso intelectual. De ese modo, la combinación de las dimensiones ontológica y gnoseológica para justificar el universal conduce a Boecio a formular una solución según la cual el universal presenta, simultáneamente, un modo de ser (*subsistens*) y un

modo de ser conocido (*intellectus*), expresión, cada uno de ellos, de dos perspectivas diferentes según las cuales puede considerarse el universal:

«[...] los géneros y las especies subsisten de un modo y son entendidos de otro [...]»[9]

es decir, subsisten en lo sensible, pero son conocidos independientemente de los cuerpos:

«[...] son incorporales, pero unidos a las cosas sensibles subsisten en ellas. Mas son entendidos como subsistiendo por sí mismos y no teniendo su ser en otros.»[10]

III. Dos formas paradigmáticas y antagónicas de realismo: Roscelino de Compiègne y Guillermo de Champeaux

Hasta Abelardo, la dimensión gnoseológica del universal introducida por Boecio –salvo alguna excepción que parece haber carecido de repercusiones–[11] casi no fue tomada en consideración por los autores medievales. La mayoría de las posiciones más importantes se limitaron a plantear el problema en términos puramente ontológicos, transformándose así en variantes o epígonos del reduccionismo ontológico inaugurado por los dilemas de Porfirio.

Paradójicamente, este tipo de reduccionismo ontológico se reitera, incluso en casos inesperados como el de Roscellino de

Compiègne, uno de los maestros de Abelardo, cuyo extremo nominalismo constituye la negación radical de la ontología realista pero que, a pesar de ello, continuó planteando el problema en el mismo terreno ontológico en el que lo había planteado la tradición que combatió. En efecto, aunque el reduccionismo ontológico de Porfirio fue rechazado por Roscellino, este rechazo sólo se limitó a invertir el planteo porfiriano, pero sin lograr escapar de los límites del tratamiento exclusivamente ontológico del problema. La doctrina de las puras voces, *sententia vocum*, sostenida por Roscellino, negaba la existencia ontológica del universal argumentando –según lo acreditan los testimonios– que el universal es un simple soplo de la voz (*flatus vocis*). Esa afirmación estaba apoyada, a su vez, en un axioma de caracter ontológico: la realidad está constituida sólo por individuos; por tanto, no admitiendo la existencia real de cualquier entidad que no sea individual, Roscellino negaba que el universal fuera una cosa que existe realmente. Así, la afirmación de la individualidad de todo lo real tiene como consecuencia la negación de la existencia ontológica de la *res universalis.* En síntesis, mientras el planteo porfiriano se reducía a afirmar la realidad ontológica del universal, el planteo de Roscellino se reducía a negar la existencia de esa realidad universal. Sin embargo, a pesar de intentar operar una radical inversión del planteo realista, puesto que todo el pensamiento de Roscellino giraba en torno a la negación de la existencia del universal como entidad ontológica, seguía planteando el problema según el paradigma de la rígida ontología porfiriana, aunque con signo negativo. De este modo, Roscellino se presentaba como la contrafigura ontologizante de Porfirio.

Guillermo de Champeaux, el otro maestro de Abelardo, propuso una solución exactamente inversa de la de Roscellino, que radicalizaba el tradicional camino de las soluciones realistas. En efecto, según los testimonios de Abelardo, Guillermo habría sostenido la llamada «sentencia sobre la comunidad de los universales» (*sententia de communitate universalium*) o de la «identidad según la esencia» (*identitas secundum essentiam*), según la cual

> «[...] en los hombres singulares diferentes numéricamente, existe la misma sustancia de hombre, que aquí, por estos accidentes, se hace Platón, y allí, por aquellos otros, Sócrates.»[12]

Así, la misma esencia universal se encontraría, toda y simultáneamente (*tota et simul*), en cada uno de los individuos. Después de esa cita Abelardo subraya la coincidencia que esta doctrina parecería mostrar con el pensamiento de Porfirio. De ese modo, también Guillermo caía en la trampa ontológica en la que, por otros motivos, también había caído Roscellino. Pues, al afirmar que el universal existe como *res* –como lo sostuvo Guillermo, junto con la tradición realista desde Porfirio en adelante– o al negar la existencia de la *res universalis* –como lo sostuvo Roscellino– la discusión se mantenía siempre en el terreno de la ontología, con las consecuentes aporías implícitas en ese planteo, que oportunamente fueron señaladas por Boecio en su segundo comentario a la *Isagoge*.[13]

IV. La dimensión semántica del universal en Abelardo

En la *Lógica «Ingredientibus»*, Abelardo recibe de la tradición dos dimensiones del universal: la ontológica de Porfirio, Guillermo e incluso de Roscellino y la gnoseológica de Boecio. Incorpora –reinterpretándolas– ambas dimensiones a su propia solución, que incluye además una dimensión semántica. El fundamento del universal ya no descansará sólo en la dimensión ontológica y en los procesos cognoscitivos sino también en la capacidad significativa que poseen los términos del lenguaje y sus relaciones con los procesos cognoscitivos y la realidad. Puesto que las dimensiones ontológica y gnoseológica constituyen los fundamentos de la dimensión semántica del universal, Abelardo revisa esas dos dimensiones que recibe de la tradición con el objetivo de fundamentar el proceso que culmina en la atribución de universalidad a los términos utilizados en el lenguaje. Abelardo reformula ambas dimensiones, es decir, las recibe como dimensiones que necesariamente deben ser tenidas en cuenta, pero las reinterpreta según propios criterios. En efecto, el *Magister palatinus* reinterpreta la dimensión gnoseológica que recibe de Boecio y la considera como un proceso que se verifica en el alma, pero sobre la base de algo que percibimos en la realidad. Para Boecio el universal es una síntesis conceptual que constituye el paradigma del conocimiento, para Abelardo, en cambio, el universal es una imagen que resulta de los aspectos de la realidad que posibilitan los procesos del alma. Esos aspectos de la realidad constituyen la dimensión ontológica del universal, pero la imagen que resulta de ellos está caracterizada por su carácter

confuso. Abelardo reinterpreta también esta dimensión ontológica del universal. Contra la tradición ontológico-realista, que afirma que el universal existe como cosa, Abelardo niega que el universal sea una cosa. Contra la tradición ontológico-antirrealista que niega la existencia real del universal, Abelardo afirma que el universal existe como algo, aunque no exista como cosa. Resulta decisivo, pues, para la inteligencia del universal abelardiano, deslindar qué aspectos no cósicos de la realidad (dimensión ontológica) convergen en la formación de una semejanza objetivo-real que posibilite la constitución de la imagen universal (dimensión gnoseológica), significada por los términos universales (dimensión semántica). Abelardo denomina *status* a esos aspectos objetivo-reales. Con todo, el *Magister palatinus* ha sido tan parco en su caracterización del *status*, que la crítica discute, aún hasta hoy, el alcance y el significado de esa idea abelardiana.[14] El *status* se presenta como un elemento inmanente a la realidad al que, en última instancia, puede ser retrotraída la formación del universal como a su fundamento último. Por ello, el *status* puede ser caracterizado como una suerte de *conditio sine qua non* de la formación del universal. En la noción de *status*, por cierto, abrevan dos aspectos que la tradición había presentado como irreconciliables.

A la tradición mediata que Abelardo recibe de Porfirio y Boecio se agrega la tradición inmediata de sus maestros Guillermo y Roscellino. En respuesta a Roscellino, Abelardo impugna la reducción del universal a su puro carácter de «cosa física» implícito en su condición de *flatus vocis*. Si el universal es un simple *flatus vocis* (o sea una emisión de la voz), es una cosa, y, como

toda cosa, debe ser individual. Si lo que pretende ser universal es reducido a la materialidad de una cosa física (la voz), cae dentro de la individualidad propia de todo lo real. Roscellino, por tanto, no solamente no ha sabido fundamentar la universalidad de los términos universales, sino que los ha reducido a individualidades. Además, como ya lo hemos señalado, la ontología de Roscellino constituye la contrafigura de la ontología del realismo, pues mientras éste afirma la existencia de las sustancias universales, Roscellino niega que éstas existan. Así, Roscellino ontologiza el planteo sobre el universal, tanto cuando lo reduce a una *res* individual, como cuando niega que exista como *res* universal.

Más interesante aún es el rechazo abelardiano de la teoría realista de la coincidencia que coloca la semejanza entre dos individuos hombres en una tercera entidad, es decir en la cosa universal «hombre». El argumento con que Abelardo rechaza esa coincidencia sostiene que el error de Guillermo no reside en haber afirmado que existe una semejanza entre dos hombres, sino más bien en haber concebido erróneamente esa semejanza, como si ella se originara en la coincidencia de dos individuos a causa de una –tercera– cosa universal. Respecto del argumento de la *communitas universalium* debe llamarse la atención sobre dos hechos. Primero, que con él Abelardo no sólo combate a Guillermo, sino a toda la tradición que, culminando en Guillermo, fundamenta en la doctrina de la participación la subsistencia del universal en sí mismo y su simultánea presencia en múltiples individuos. Al respecto es ilustrativa la directa referencia de Abelardo a Porfirio cuando reconstruye el argu-

mento realista sostenido por su maestro Guillermo.[15] Esa referencia a Porfirio parece sugerir que, con su argumento, Abelardo no sólo pretende impugnar a Guillermo, sino a toda la tradición realista que nace con Porfirio y se extiende hasta Guillermo. Y segundo, que a partir de ese argumento, que mediante una *reductio ad absurdum* niega la posibilidad de que los individuos coincidan en una *res universalis*, Abelardo concluye, indirectamente, que la *res universalis* no existe y que toda cosa es individual. En sus críticas al realismo y al nominalismo se origina su búsqueda de un fundamento del universal que no resida ni en la coincidencia entre dos individuos en una tercera cosa (*res universalis),* ni en la negación de la existencia de una *res universalis* que reduzca a ésta a un *flatus vocis* que, en última instancia, es una cosa individual.

Pero este fundamento, a pesar de no ser una *res,* debe ser un fundamento objetivo. Ese fundamento que es algo, pero que no es una cosa, es el *status.* La teoría del *status* sintetiza todo el esfuerzo de Abelardo por lograr una definitiva «descosificación del universal».[16] Si dos individuos, Sócrates y Platón por caso, no coinciden en una cosa común, ¿en qué coinciden entre sí? La primera respuesta de Abelardo dice que no coinciden en una cosa, sino en un «hecho», en que son hombres:

«Cada uno de los hombres distintos entre sí puesto que difieren tanto en sus esencias como en sus formas propias [...] convienen, sin embargo, en esto, en que son hombres. No digo en el hombre, porque ninguna cosa es el hombre, a no ser la cosa distinta, sino en el ser hombre. Ahora bien, el ser hombre no es el hombre ni alguna cosa [...].»[17]

Al eliminar la solución que pone la coincidencia de dos individuos de la misma especie en una cosa universal y colocar esa coincidencia en un «hecho» (*in eo conveniunt, quod homines sunt*), Abelardo saca el problema del ámbito dentro del cual había sido tratado hasta ese momento. Ello implica novedades ontológicas importantes respecto de la concepción subyacente al realismo de Guillermo y al nominalismo de Roscellino. Pues si los individuos convienen en un *factum* resultará imposible negar o afirmar la existencia del universal como *res*.

Abelardo, pues, construye toda su teoría del *status* tomando como punto de partida la teoría del «hecho», cuya primera formulación aparece en la *Lógica «Ingredientibus»*. Cuando en este texto explica la *convenientia* entre Sócrates y Platón, renuncia a concebir esa *convenientia* del mismo modo como lo había hecho el realismo. Por ello debe fundamentar la *convenientia* de modo tal que los hombres singulares no coincidan en una tercera entidad *homo*. Aquí aparece lo que se ha llamado «la aporía fundamental» de la teoría abelardiana del universal.[18] Dicha aporía resulta fácilmente perceptible si consideramos no el proceso de formación del universal –que Abelardo construye desde abajo hacia arriba, es decir desde la realidad, pasando por el proceso del alma y culminando en el término universal instituido como *vox significativa*–, sino el mecanismo mediante el cual, desde arriba hacia abajo, el universal significa algo de la realidad luego de haber sido instituido como signo universal. En este caso parece suceder que el término universal (dimensión lingüística o *modus significandi*) evoca una imagen universal difusa y vaga (dimensión gnoseológica o *modus intelligendi*) que, a su vez, se

corresponde con algo de la realidad (dimensión ontológica o *modus essendi*). Pero sucede que en la realidad nada hay que sea universal y que, como universal, pueda corresponder a esa imagen y pueda ser evocado por el término universal. ¿Qué es, pues, eso de la realidad sobre cuya base se forma la imagen universal? Esta pregunta sólo puede ser respondida sobre la base de lo que Vignaux ha llamado «una considerable ampliación del concepto de realidad», es decir, la extensión del concepto de realidad haciéndola llegar hasta regiones no-cósicas, pero no por ello menos reales: «las del status». Esas regiones constituyen el ámbito en el que se origina la formación de la imagen universal como contenido mental y el ámbito de la realidad apuntado por el término universal. Este espacio es un espacio real-objetivo que evita las características cósicas y reificantes de la *res* invocada por el realismo.[19]

Abelardo opera esa ampliación a través de su teoría del «hecho» como correspondiente objetivo del *dictum* de la proposición: *singuli homines in eo conveniunt, in esse hominem* (los hombres individuales convienen en el hecho de ser hombres). ¿Cuál es el significado del «hecho» expresado por el *esse hominem* en que coinciden Sócrates y Platón? Del mismo modo como las proposiciones *Socrates currit* o *Plato currit* no expresan una cosa, sino la facticidad de un modo según el cual las cosas están ordenadas entre sí, las proposiciones *Socrates est homo* y *Plato est homo* también expresan un modo fáctico de estar ordenadas las cosas: en ese modo de estar ordenadas las cosas, que es un «hecho», coinciden Sócrates y Platón. Este «hecho» parece ser aquéllo a que se refiere en la *Lógica «Ingredientibus»*, cuando escribe que el

«hecho» de ser hombre (*esse hominem*) no es una cosa, sino un *status*. Así como hay un *status* expresado por las proposiciones *Socrates currit* y *Plato currit*, así tambien hay un *status* expresado por las proposiciones *Socrates est homo* y *Plato est homo*. Abelardo define el *status hominis* recurriendo al «hecho»:

«Llamamos *status hominis* al mismo hecho de ser hombre (*ipsum esse hominem*); este *status* no es una cosa [...]».[20]

El *status hominis* fundado, a su vez, en el «hecho» de ser hombre es la situación concreta de encontrarse en una determinada circunstancia fáctica que puede ser comparada con otra circunstancia fáctica semejante, pero sin atribuir la causa de la semejanza resultante de la comparación a una entidad que se encuentre por encima de los individuos y que sea anterior a ellos. Esta explicación abelardiana de la universalidad procura evitar la inflación de entidades limitándose a la coincidencia puramente fáctica de diversas circunstancias. Lo mismo que sucede con el «hecho» de ser hombre, sucede con el resto de los individuos de la realidad. Los individuos no constituyen un conjunto de cosas individuales, sino un conjunto de «hechos de ser "x"». Estos «hechos» no se tipifican a través de un inmediato recurso a una esencia "x", sino a través de la consideración de las cosas relacionadas entre sí como integrantes de situaciones. El *status* es una situación fáctica que coincide con otras situaciones fácticas concretas que, en virtud de la coincidencia, permiten la formación de la imagen universal. El término universal significa ante todo esa imagen. Pero aunque cada *status* coincide con otros, el *status* es además de fáctico, individual, pues es algo propio de cada individuo. Ante la facticidad y la individualidad del

status se plantean dos preguntas: primero, ¿pueden facticidad e individualidad convertirse en universalidad?, es decir, ¿pueden ambas notas, que se caracterizan por ser de cada individuo, convertirse en algo generalizable y por ende extensivo a todos y cada uno de los individuos? Segundo, ¿la facticidad e individualidad del *status* tienen capacidad para disolver la dicotomía implícita, por una parte, en el carácter fáctico-individual del *status* y, por la otra, en su pretensión de convertirse en fundamento objetivo de la universalidad del término universal? Pues parecería que si bien el carácter individual y fáctico del *status* contempla la dimensión empírica e inmanente que debe satisfacer toda explicación de la realidad, sin embargo, esa dimensión empírica no basta para satisfacer el requisito de ley general y universalizable que requiere esa explicación. Este aparente *minus* del *status* se hace más fácilmente perceptible si volvemos fugazmente a las soluciones de Roscellino y de Guillermo.

Cuando Roscellino negaba la existencia de sustancias universales y utilizaba esa negación para impugnar la existencia de un fundamento universal *ante rem* de las realidades individuales, no lograba escapar de la inmanencia de la misma realidad manteniendo así viva su esperanza de explicar esa realidad desde la realidad misma. Pero al mismo tiempo, si bien el principio que invocaba para explicar la realidad era inmanente a ella, ese principio era incapaz de convertirse en ley general, pues Roscellino resolvía la realidad en una suma de individualidades que aspiran a explicarse desde sí mismas. De ese modo no lograba satisfacer el requisito que debe satisfacer todo principio, que es su generalidad. Roscellino, pues, satisfacía la exigencia de que el principio

fuera inmanente a la realidad, pero no satisfacía la exigencia de que el principio fuera generalizable. La ontología de Guillermo, en cambio, y con él toda la ontología de la tradición realista, lograba dar un salto desde la individualidad de todo lo real hasta la explicación de todas esas individualidades mediante la afirmación de realidades universales. Pero su falencia residía en que explicaba la realidad desde fuera de ella. En síntesis, si Roscellino salvaba la inmanencia del principio, pero sin lograr que ese principio fuera general, Guillermo salvaba la generalidad del principio, pero sin lograr que este fuera un principio inmanente a la realidad que debía explicar.

Abelardo, pues, se encuentra entre Roscellino y Guillermo. Como Roscellino, logra que el *status* se constituya como principio inmanente a la realidad; pero contra Roscellino aspira a que ese *status* inmanente sea un principio universalizable de la realidad al que Roscellino no había llegado. Como Guillermo, Abelardo sostiene que el *status*, en cuanto principio inmanente, no es sólo facticidad, sino además legalidad universalizable de toda la realidad; pero contra Guillermo pretende que el *status* constituya una ley de la realidad inmanente a ella. Posiblemente haya sido este *minus* de la capacidad organizativa y universalizable del *status* respecto del principio del realismo lo que ha movido a Abelardo, en su *Dialéctica*, a buscar, en la teoría del *dictum* de la proposición,[21] una suerte de *pendant* semántico de los contenidos objetivo-reales implícitos en su teoría del *status*. Del acercamiento entre la teoría del *status* y la teoría del *dictum* resulta la teoría de la proposición como expresión lingüística del *status*. La intención de Abelardo a través del acercamiento

entre *status* y *dictum* es encontrar, en el lenguaje, una legalidad que el *status* parece incapaz de ofrecer por sí mismo. De allí que la busque en el lenguaje, procurando explicar la noción de *status* a la luz de la proposición que significa «hechos», no cosas. Pues si una proposición no significa una cosa, sino el modo como las cosas se encuentran ordenadas entre sí, entonces las proposiciones «Sócrates es hombre» y «Platón es hombre» también significarán un cierto orden o una cierta circunstancia, y no una cosa. Ese modo no universal es el fundamento de la universalidad.

En rigor, el *status* y el «hecho», por sí mismos, carecen de una legalidad universalizable, pues son numéricamente individuales y expresan una situación fáctica, no una situación general. Por otra parte, las proposiciones no expresan cosas sino «hechos», es decir «hechos» que se verifican en la realidad. Abelardo busca en las proposiciones que reflejan «hechos» la legalidad que los «hechos» son incapaces de mostrar por sí mismos. Pues si las proposiciones son capaces de reflejar esos «hechos» y de universalizarlos, puede suponerse una cierta homología entre la legalidad de la proposición y la de la realidad que la proposición refleja y que no resulta directamente perceptible a partir de la realidad. Dicha homología entre lenguaje y realidad es lo que posibilita que el lenguaje sea expresión de «hechos». Es posible que Abelardo haya sido movido por la sospecha de que la proposición tiene la facultad de expresar una cierta legalidad de la realidad que no es perceptible a partir de la realidad misma y que, por ello, se haya ocupado de la teoría de la proposición como contraparte lingüística de su nueva ontología, superadora

de la antítesis realismo-nominalismo. La proposición ofrecería, pues, la dosis de legalidad de lo real que, por sí mismo, lo real es incapaz de mostrar. En otros términos, el lenguaje no expresa en términos universales lo que en la realidad es universal, pues en la realidad todo es individual. Sucede más bien que el lenguaje (*modus significandi*) expresa universalmente múltiples *status* (*modus essendi*) que son pasibles de ser expresados en términos universales, pues ellos coinciden entre sí, por más que, en rigor, considerados en sí mismos, cada uno de ellos constituya una situación fáctica individual.[22] La instancia que permite la mediación entre el lenguaje y el *status* es la imagen universal confusa (*modus intelligendi*).

Así Abelardo sigue a Roscellino en cuanto al *modus essendi*, pues para ambos toda la realidad es individual. Se separa de Boecio en cuanto al *modus intelligendi*, pues para Boecio el universal es el paradigma del conocimiento, mientras que para Abelardo el conocimiento que ofrece la imagen universal es deficiente porque es confusa. A ambos *modi* agrega Abelardo el *modus significandi* mediante el cual el lenguaje expresa universalmente lo que en la realidad es individual. Esta función del lenguaje es facilitada por el *modus intelligendi* (imagen) que facilita el tránsito entre la absoluta individualidad del *modus essendi* y la absoluta universalidad del *modus significandi*. Por tanto, la gran diferencia entre Abelardo y la tradición pasa por su distanciamiento respecto del universal como modo de conocimiento. Por cierto, Abelardo es el primero que percibe que el universal como *imago* no es portador de un conocimiento mejor que el que puedo tener de un individuo.

Abelardo define la proposición como «*oratio verum falsumve significans*»,[23] es decir como un discurso que significa algo verdadero o falso. Ahora bien, ¿donde tiene lugar la verdad significada por la proposición? En la *Dialéctica* Abelardo escribe que la proposición puede significar pensamientos o cosas, pero en sentido propio la verdad tiene lugar cuando significa cosas. Sin embargo, «cosas» no significa para Abelardo objetos individuales, sino la realidad misma: «*id quod in re est*». Con esta expresión Abelardo se refiere a lo que sucede o acontece en la realidad.[24] Precisamente, lo que acontece en la realidad son los contenidos significados por la proposición. Abelardo insiste en la caracterización de esos contenidos:

«[...] verdadero o falso son los nombres de las cosas existentes que las mismas proposiciones mientan».[25]

Así, los contenidos significados por la proposición son cosas existentes. Pero las cosas existentes significadas por las proposiciones no son cosas individuales u objetos, sino el modo como las cosas están ordenadas entre sí:

«Las proposiciones no designan simplemente las cosas como lo hacen los nombres, sino más bien que exponen el modo como las cosas se hallan entre sí, a saber, si convienen entre sí o no; y entonces las proposiciones son verdaderas cuando la realidad es (*in re est*) como las proposiciones la enuncian, y falsas cuando la realidad no es (*non est in re*) como la enuncian. Y ciertamente es así en la realidad como lo expresa la proposición verdadera; pero lo que expresa la proposición no es una cosa. De allí que las proposiciones no designan alguna cosa, sino el modo como las cosas se hallan entre sí.»[26]

A la luz de esta afirmación, según la cual las proposiciones no significan cosas, sino el orden de las cosas en la realidad, podemos avanzar ahora hacia la determinación de la función que cumple el *status* en relación con los términos universales. La función del *status hominis*, por caso, es actuar como fundamento de la función significativa del término universal «hombre»:

«[...] llamamos estado de hombre (*status hominis*) al mismo ser hombre (*esse hominem*), que no es una cosa, y que dijimos también es la causa común de la imposición del nombre a cada uno, según ellos convienen entre sí.»[27]

La conveniencia se da justamente en el *status hominis*. Así, las proposiciones «Sócrates es hombre» y «Platón es hombre» no expresan la dependencia de Sócrates y de Platón respecto de la cosa universal «hombre», sino que ellas expresan un «hecho», el hecho de que Platón y Sócrates se encuentran en el mismo *status*, el *status hominis*. Y este *status* no es una cosa, sino una causa, la causa que fundamenta la atribución del nombre universal «hombre» a un determinado estado de cosas, a saber, a Sócrates, a Platón y a todos los individuos de los que se predica «hombre». Si el lenguaje es capaz de significar en forma unívoca una misma circunstancia fáctica que se reitera en distintos casos semejantes, ello sugiere que el *status* expresado por la proposición puede, a pesar de su carácter concreto, individual y fáctico, ser generalizado para constituirse en fundamento de una legalidad universalizable de toda la realidad.

Esta legalidad, que el realismo había atribuido a la cosa universal «hombre», Abelardo lo atribuye al lenguaje. El lenguaje generaliza los *status* y, al generalizarlos, los hace válidos para constituirse como principios explicativos de todo individuo de la misma especie. Al mismo tiempo, el *status* es principio inmanente a la realidad, pues él declina todo propósito de explicar esa realidad desde fuera de ella. Ello convierte al *status* en un polo de síntesis que reúne inmanencia y generalidad, es decir, de los dos requisitos de la explicación filosófica que, hasta Abelardo, habían sido presentados como excluyentes. El sentido del *status* abelardiano entendido como principio inmanente es su capacidad de generar, por medio del lenguaje, la organización de las cosas que el principio inmanente invocado por el nominalismo no había logrado organizar. El *status* organiza la realidad mediante el recurso a un orden menos ambicioso que el orden metaempírico del realismo y ofrece a cada cosa una organización menor que la del realismo, pero que no proviene desde fuera de la realidad. El *status* reúne, pues, la inmanencia que faltaba a Guillermo y la legalidad que faltaba a Roscellino. Mientras la realidad de Guillermo es una realidad resuelta en principios externos y organizada desde fuera, la de Roscellino es una realidad de individuos desorganizados, *sine lege* supraindividual, pues las meras realidades individuales y aisladas entre sí son insuficientes para instituir una ley abarcadora de toda esa realidad. Frente a este conjunto de individuos sin organización, propio del nominalismo, y frente a la organización sin individuos –pues los individuos son absorbidos desde fuera de la realidad– propia del realismo, Abelardo recupera la legalidad interna de la realidad, sin recurrir a un principio metaempírico. Para ello pro-

pone la inserción de las cosas dentro de un orden, como lo había hecho Guillermo, pero exige que ese orden sea intrínseco a las cosas que deben ser explicadas, como lo había hecho Roscellino. Abelardo encuentra la síntesis de realismo y nominalismo en el *status*. Éste es facticidad, pero paradójicamente, facticidad deficientemente generalizable en el pensamiento y consumada en el lenguaje.

FRANCISCO BERTELLONI

NOTAS

1. Juan de Salisbury, alumno de Abelardo y testigo presencial de las disputas, enumera en su *Metalógico*, II, cap. XVII y ss., trece posiciones diferentes en torno a la naturaleza de los universales. *Cf.* A. Dimitriu, *History of Logic*, Tunbridge Wells, Abacus, 1977, II, pp. 62 y ss.

2. «*Quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non, ut homo quidem universale, Plato vero eorum quae sunt singularia.*» Boecio, *Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles, Pars Prior*, edit. C. Meiser, I, 7, p. 82 (*De interpretatione* 7, 17 a 38 y ss.).

3. P. 9, ed. Geyer. Este debut «realista» de la historia del problema ha sido señalado por W. y M. Kneale (cf. *The Development of Logic*, Oxford, The Clarendom Press, 1961; en traducción castellana, *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, p. 184 y ss.) como el comienzo de la historia de una «ilusión» originada en el presupuesto de que tanto los términos individuales como los universales significan de la misma manera.

4. «*Mox, inquit, de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudique intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis.*» Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio, Editio prima*, I, 10, edit. G. Schepss-S. Brandt, p. 159 (Porfirio, *Isagoge*, ed. Busse, p. 1).

5. *Lógica «Ingredientibus»*, p. 9.

6. «[...] *utrum haec vere subsistentia et quodammodo essentia constantiaque intellegantur, ut a corporalibus singulis vere atque integre ductam hominis speciem intellegamus, an certe quadam animi imaginatione fingantur.*» *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio, Editio prima*, p. 25. Mario Victorino, p. 63.

7. «[...] *intellectus generis et caeterorum cuiusmodi sit quaeritur, utrumne ita intellegamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum, an nosmet ipsi nos ludimus cum ea quae non sunt animi nobis cassa cogitatione formamus.*» *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio, Editio secunda*, p. 160.

8. Sobre la pretensión de conciliación que hace Boecio de las disyunciones antitéticas de Porfirio *cf.* G. Dalmasso, «Soluciones boecianas al problema de los universales», *Argos*, 21 (1997), p. 14.

9. «[...]*subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio modo* [...]», *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio, Editio secunda*, p. 167.

10. «[...] *sunt incorporalia sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus. Intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia.*», *Ibid.*

11. Si nos atenemos a las glosas transcriptas por B. Hauréau en *Histoire de la Philosophie Scolastique*, I, París, Durand et Pedone-Lauriel, 1872?, p. 192 y s., la excepción a la tradición ontologizante parece haber sido Heirico de Auxerre, quien habría sostenido una suerte de conceptualismo. Sobre el tema y la bibliografía correspondiente *cf.* J. de Gennaro, «Una aproximación al eriugenismo de Heirico de Auxerre», *Patristica et Mediaevalia*, IX, 1988, pp. 102-103.

12. «[...] *in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa* [...]», *Lógica «Ingredientibus»*, p. 10.

13. *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio, Secunda editio*, pp. 161-163.

14. La noción de *status* presenta dificultades de interpretación entre los críticos. Así M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 55 y ss., que interpreta el *status* como «un modo de ser» y subraya el rechazo de Abelardo de «toda interpretación sustancialista del *status*». En la misma línea se encuentra M. W. Tweedale, «Abelard and the culmination of the old logic», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge U. P., 1982, esp. pp. 154 y ss. También L. M. De Rijk parece referirse al *status* como correspondiente del *dictum* de la proposición, y afirma que no se trata ni de una cosa exterior ni del acto mental, sino de una *quasi-res*: el contenido objetivo del acto mental (*cf.* «La signification de la proposition "*dictum propositionis*" chez Abélard», *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, París, 1975, p. 552). S. Vanni Rovighi, «Intentionnel et universel chez Abélard», *Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique* (Actes du Colloque de Neuchâtel. 16-17 de noviembre de 1979, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1981, pp. 23-24) afirma, en cambio, que el *status* y el «hecho» son un «ser ideal [...] la manera según la cual las cosas [...] se presentan al espíritu». *Cf.* también Chr. Wénin, «La signification des universaux chez Abélard», *Revue philosophique de Louvain*, 80 (1987), esp. pp. 428 y ss.

15. *Lógica «Ingredientibus»*, p. 10.

16. La expresión es de J. Jolivet, *Arts du langage et Théologie chez Abélard*, París, J. Vrin, 1969, p. 351.

17. *«Singuli homines* [...] *in eo conveniunt, quod homines sunt; non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua* [...]». *Lógica «Ingredientibus»*, p. 19.

18. P. Vignaux, «Note sur le nominalisme d'Abélard», *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, París, 1975, p. 525.

19. *Ibid.*, p. 526.

20. *Lógica «Ingredientibus»*, p. 20. W. y M. Kneale, *op. cit.*, p. 194 (trad. cast.), remarcan la estrecha semejanza que hace Abelardo entre la caracterización de los contenidos de una proposición y su posición respecto de los universales.

21. Sobre los aspectos lógico-semánticos del *dictum* de la proposición, A. de Libera, «Abèlard et le dictisme», *Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique*, pp. 59-97; G. Küng, «Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux», *ibid.*, pp. 99-118; J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, esp. pp. 79 y ss., y M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1991, p. 50.

22. *Cf.* J. Jolivet, *art. cit.*, p. 90.

23. *Dialéctica*, ed. de Rijk p. 153.

24. *Op. cit.*, p. 27.

25. «[...] *verum et falsum nomina sunt earum existentiarum rerum quas ipsae propositiones loquuntur.*» *Op. cit.*, p. 156.

26. *«Non itaque propositiones res aliquas designant simpliciter, quemadmodum nomina, immo qualiter sese ad invicem habent, utrum scilicet sibi conveniant annon, proponunt; ac tunc quidem verae sunt, cum ita est in re sicut enuntiant, tunc autem falsae, cum non est in re ita. Et est profecto ita in re, sicut dicit vera propositio, sed non est res aliqua quod dicit. Unde quasi quidam rerum modus habendi se per propositiones exprimitur, non res aliquae designantur.»* *Op. cit.*, 160.

27. «[...] *status autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt.*» *Lógica «Ingredientibus»*, p. 20.

Bibliografía

Fuentes citadas

Abelardo, *De los conceptos* = *De intellectibus*, Petri Abaelardi *Opera*, ed. V. Cousin, vol. II, París, A. Durand, 1859.

Dialéctica = Petri Abaelardi *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1956.

Lógica «Ingredientibus» = B. Geyer, Peter Abaelards, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i, Westfalia, 1919. Heft 1: Die Glossen zu Porphyrius.

Historia de mis calamidades = Abelard, *Historia calamitatum*, ed. J. Nonfrin, París, Vrin, 1978.

Teologia cristiana = Petri Abaelardi *Theologia christiana*, *Patrologia Latina*, 178, ed. J.-P. Migne, París.

Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio* = Anicii Manlii Severini Boethii, *In Isagogen Porphyri Commenta*, edit. G. Schepss-S. Brandt, Vindobonae/Lipsiae, 1906, reed. Londres, 1966, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. 48.

Comentario a las «Categorías» de Aristóteles = A. M. S. Boethii *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 64, París.

Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles = Anicii Manlii Severini Boethii *Commentarii in librum Aristotelis Periermeneias*, *Pars prior/Pars posterior*, edit. C. Meiser, Lipsiae, Teubner, 1877/1880, reed. Nueva York-Londres, 1987.

Comentario a los «Tópicos» de Cicerón = A. M. S: Boethii, *In Topica Ciceronis*, *Patrologia Latina*, 64, ed. J.-P. Migne, París.

Sobre la división = Anicii Manlii Severini Boethii *De divisione liber*, Critical Edition, Translation, Prolegomena, & Commentary by J. Magee, Leiden/Boston/Colonia, Brill, 1998.

Juan de Salisbury, *Metalógico* = Joannis Saresberiensis *Metalogicus*, *Patrologia Latina*, 199, ed. J.-P. Migne, París.

Mario Victorino = *Isagoges* Porphyrii a Mario Victorino translatae. *Aristoteles Latinus* I 6-7, *Categoriarum Supplementa*, ed. L. Minio-Paluello, Brujas-París, Desclée de Brouwer, 1966.

Porfirio, *Isagoge* = Porphyrii *Isagoge et in Categorias commentarium*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. A. Busse, Berlín, Academia Litterarum Regia Borussica, 1887, IV, I.

Porphyrii *Isagoge*. Translatio Boethii. *Aristoteles Latinus* I 6-7, *Categoriarum Supplementa*, ed. L. Minio-Paluello, Brujas-París, Desclée de Brouwer, 1966.

Prisciano, *Instituciones gamaticales* = Prisciani *Institutionum Grammaticarum libri XVIII*, ed. M. Hertz, Lipsiae, Teubner, 1855.

Porfirio

Porphyre, *Isagoge*, trad. et notes J. Tricot, París, J. Vrin, 1947.

Porfirio, *Isagoge*, trad., introd. e comm. B. Maioli, Padua, Liviana, 1969.

«La *Isagoge* de Porfirio», pres., trad. y notas C. M. Herrán y E. La Croce, *Cuadernos de Filosofía*, XIII, 19, 1973, pp. 139-197.

Porphyry the Phoennician, *Isagoge*, transl., intr. and notes E. W. Warren, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975.

Porfirio, *Isagoge*, prefacio, introd., trad. de G. Girgenti, Milán, Rusconi, 1995.

Porphyrios, *Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge)*, Aristoteles, *Organon*, Einl. und Anmer. H. G. Zekl, Hamburgo, F. Meiner, 1998.

Porphyre, *Isagoge*, trad. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, intr. y notas A. de Libera, París, Vrin, 1998.

Porfirio, *Isagoge*. Aristóteles, *Categorías. De Interpretatione*, intr., trad. y notas A. García Suárez, L. M. Valdés Villanueva y J. Velarde Lombraña, Madrid, Tecnos, 1999.

—, *Isagoge*, intr., trad., notas, apén. y bibl. J. J. García Norro y R. Rovira, Barcelona, Anthopos, 2003.

Porphyry, *Isagoge*, trad. con intr. y com. J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 2003.

R. Chiaradonna, «L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio», *Elenchos*, XVII, 1, 1996, pp. 55-94.

—, «Essence et prédication chez Porphyre et Plotin», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 82, 4, 1998, pp. 577-605.

—, «What is Porphyry's *Isagoge*?», *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale*, XIX, 2008, pp. 3-30.

U. Eco, «L'antiporfirio», G. Vattimo y P. A. Rovatti (ed.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli 1983, pp. 52-80. Hay traducción: U. Eco, «El antiporfirio», G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 76-114.

E. Elorduy, «Las *quinque voces* de Porfirio», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval* I, 1979, pp. 685-697.

C. Erismann (éd.), *De la logique à l'ontologie. Études sur la philosophie de Porphyre et son influence durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge*, París, Vrin, (anunciado).

Chr. Evangeliou, «Aristotle's Doctrine of Predicables and Porphyry's *Isagoge*», *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, pp. 15-34.

—, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden, E. J. Brill, 1988.

L. P. Gerson, «Platonism and the invention of the problem of universals», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, pp. 233-256.

G. Karamanolis, A. Sheppard (eds,), *Studies on Porphyry*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, 98, Londres, Institute of Classical Studies, 2007.

A. C. Lloyd, «Neo-platonic and Aristotelian Logic», *Phronesis*, 1955, pp. 58-72 y 1956, pp. 146-160.

M. Mizuchi, «Some remarks on Porphyry's Isagoge», *Journal of Classical Studies*, 9, 1961, pp. 60-71.

E. Orth, «De Porfirio», *Estudios*, 17, 1961, pp. 503-520.

M. Riani, «El destino histórico de *Isagoge*: el problema de los universales en la Edad Media», *Cuadernos de Filosofía*, XIII, 19, 1973, pp. 199-226.

J. Shiel, «The Greek copy of Porphyrios' Isagoge», AA. VV., *Festschrift p. Moraux*, II, 1987, pp. 312-340.

S. K. Strange, «Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic Interpretation of the "Categories"», AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. Von W. Haase, Teil II, Berlín/Nueva York, 1987, pp. 955-974.

Boecio

L. Adamo, «Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell'*Isagoge* di Porfirio», *Rivista critica di storia della filosofia*, 22, 1967, pp. 141-164.

F. Bertelloni, «Nota sobre la tipología onto-gnoseológica del universal en el segundo comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio», *Cadernos de história e filosofia da ciência*, 3, 7, 1997, pp. 55-72.

J. Bidez, «Boèce et Porphyre», *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, 2, 1923, pp. 189-201.

P. Courcelle, «Boèce et l'école d'Alexandrie», *Mélanges de l'École française de Rome*, LII, 1935, pp. 185-223.

G. Dalmasso, «Soluciones boecianas al problema de los universales», *Argos*, XXI, 1997, pp. 9-20.

—, *Boecio y la Isagoge de Porfirio*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2003.

L. M.de Rijk, «On the chronology of Boethius' works on logic», *Vivarium*, II, 1964, pp. 1-49 y 125-162.

S. Ebbesen, «Boethius as an Aristotelian Scholar», J. Wiesner, *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. II, Berlín/Nueva York, W. de Gruyter, 1987, pp. 286-311.

A. Guzzo, *L'Isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio*, Turín, L'Erma, 1934.

J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Esp. parte I, cap. 2: S. Ebbesen, «The Aristotelian commentator», y cap. 3: Ch. J. Martin, «The logical textbooks and their influence».

P. Monceaux, «L'Isagoge latine de Marius Victorinus», *Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet*, París, Hachette, 1909, pp. 291-310.

R. Pinzani, «I commenti di Boezio a *Isagoge* I, 9-13», *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale*, XIX, 2008, pp. 53-87.

J. Shiel, «Boethius' Commentaires on Aristotle», *Mediaeval and Renaissande Studies*, 4, 1958, pp. 217-244.

—, «The Greek copy of Porphyrios' *Isagoge* used by Boethius», J. Wiesner, *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. II, Berlín/Nueva York, W. de Gruyter, 1987, pp. 312-340.

A. Tursi, «Incorpóreos y universales en los comentarios de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio», *Adef/Revista de filosofía*, XV, 2, 2000, pp. 39-56.

Abelardo y los dialécticos de los siglos XI y XII

M. T. Beonio-Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Florencia, La Nuova Italia, 1964.

F. Bertelloni, «*Pars destruens*: Las críticas de Abelardo en la 1ra. parte de la Lógica "*Ingredientibus*"», *Patristica & Mediaevalia*, VII, 1986, pp. 49-64.

—, «*Pars construens*: Las solución de Abelardo al problema del universal en la 1ra. parte de la Lógica "*Ingredientibus*"», *Patristica & Mediaevalia*, VIII, 1987, pp. 39-60, y IX, 1988, pp. 3-26.

—, «*Status... quod non est res:* Facticidad del *status* como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo», *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 7-8, 1995, pp. 153-175.

E. Bertola, «Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 52, 1960, pp. 485-522.

J. F. Boler, «Abailard and the problem of universals», *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963, pp. 37-52.

M. Brasa Díez, «Abelardo y el nominalismo del siglo XIV», *Anuario del Departamento de Filosofía*, U.A.M, cursos 1986-87 y 1987-88, pp. 17-35.

J. A. Castello Dubra, «Ontología y gnoseología en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 21, 2004, pp. 43-60.

V. Cousin, *Oeuvrages inédites d'Abelard*, Collection de documenta inédits sur l'histoire de France, IIe. série, París, 1836.

C. Dafonte Raña, «El tema de los universales en Juan de Salisbury», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6, 2007, pp. 233-240.

A. de Libera, «Abélard et le dictisme», *Abélard. Le «Dialogue», la philosophie de la logique, Cahier de la Revue de théologie et de philosophie*, 6, Neuchâtel, 1981, pp. 59-97.

L. M. de Rijk, «La signification de la proposition (*dictum propositionis*) chez Abělard», *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, París, 1975, pp. 547-555 (=L. M. de Rijk, *Through language to reality: studies in medieval semantics and metaphysics*, Northampton, Variorum, 1989, cap. IV).

—, «The semantical impact of Abailard's solution of the problem of universals», *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier, Paulinus, 1980. pp. 139-151 (=L. M. de Rijk, *Through language to reality: studies in medieval semantics and metaphysics*, Northampton, Variorum, 1989, cap. III).

A. J. Freddoso, «Abailard on collective realism», *Journal of Philosophy*, 75, 1978, pp. 527-538.

J. A. García Junceda, «El problema de los universales. La modernidad dialéctica del siglo XI», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, I, 1980, pp. 21-104.

L. Gentile, *Roscellino di Compiègne ed il problema degli Universali*, Lanciano, Itinerari, 1975.

B. Hauréau, «Sententia de universalibus secundum magistrum Roscellinum», *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, V, París, 1892.

Y. Iwakuma, «Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII siècle: une étude préliminaire», *Langage, sciences, philosophie au XII siècle*, París, Vrin, 1999, pp. 93-123.

J. Jolivet, *Arts du language et théologie chez Abélard*, París, Vrin, 1969.

—, «Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre», *Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 6, 1981, pp. 30-57.

—, «Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation», *Abélard en son temps*, París, Les Belles Lettres, 1981, pp. 175-195.

—, *Données sur Guillaume de Champeaux dialecticien et théologien*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*, París-Turnhout, Brépols, 1991, pp. 235-251.

—, «Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1992, pp. 111-158.

P. O. King, *Peter Abailard and the Problems of Universals*, Princeton, Princeton University Press. 1982.

—, «Abelard's answers to Porphyry», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XVII, 2007, pp. 249-270.

H. H. W. Kluge, «Roscelin and the Medieval Problem of Universals», *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976, pp. 404-414.

N. Kretzmann, «The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard», *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 488-501.

J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Lovaina, Nauwelaerts, 1971.

G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux: Étude suivie des documents originaux*, Lille, Travaux & Mémoires de L' Université de Lille, 1898.

F. Lejeune, «Pierre Abélard et Jean de Salisbury: Metalogicon II, 10», *Pierre Abelard. Colloque international de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 63-76.

Ch. J. Maloney, «Abailard's theory of universals», *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23, 1982, pp. 27-38.

C. J. Mews, «Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne», *Vivarium*, 30/1, 1992, pp. 4-33.

—, *Abelard and Heloise*, Oxford, Oxford University Press, 2005, esp. caps. II, III y V.

F. Picavet, *Roscelin, philosophe et thèologien, d'après la lègende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire genérale et comparée des philosophes medievales*, París, Alcan, 1911.

J. Reiners, «Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abälard», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, 5, Münster, 1910.

C. A. Riberiro do Nascimento, Pedro Abelardo, *Lógica para principiantes*, intr. e trad., San Pablo, UNESP, 2005.

J. C. Salles Pires da Silva, «Sócrates e Brunello», *Cadernos de história e filosofia da ciência*, 3, 7, 1997, pp. 150-178.

A. Thompson, «The debate on Universals before Peter Abelard», *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1995, pp. 409-429.

M. M. Tweedale, *Abailard on Universals*, Amsterdam, North Holland, 1976.

—, «Abelard and the culmination of the old logic», *The Cambridge History of Later Medieval Philosòphy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1981, pp. 143-157.

S. Vanni Rovighi, «Intentionnel et universel chez Abélard», *Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 6, 1981, pp. 21-30.

P. Vignaux, «Nominalisme», *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, ed. A. Vacant & A.-E. Mangenot, París, Librairie Letouzey et Ané, 1930, col. 717-784.

—, «Note sur le nominalisme d'Abélard», *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, París, 1975, pp. 523-529.

Chr. Wénin, «La signification des universaux chez Abélard», *Revue philosophique de Louvain*, 80, 1987, pp. 414-448.

General

D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

M. Beuchot, *El problema de los universales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

A. de Libera, *La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, París, Éditions du Seuil, 1996.

G. Klima, «The Medieval Problem of Universals», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.), Stanford University, 2009.

B. Maioli, *Gli universali. Storia - Antologia del problema da Socrate al XII secolo*, Roma, Bulzoni, 1974.

A. B. Schoedinger, *The Problem of Universals*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1992.

P. V. Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publ., 1994.

F. Rego, *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*, Buenos Aires, Gladius, 2005.

R. J. Van Iten, *The Problem of Universals*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1970.

La *Isagoge* de Porfirio

Introducción

Porfirio (c. 233-305), original de Tiro, Fenicia, filósofo neoplatónico y literato, estudió con los maestros más renombrados de su época: con Orígenes en Cesarea, en Atenas con Longino –de quien recibió el sobrenombre con el que lo conocemos, ya que su nombre original era Malcos («Rey»)– y con Plotino en Roma, junto a quien permaneció seis años al cabo de los cuales se estableció en Lilibeo, Sicilia. Su alejamiento de la escuela romana de Plotino –al parecer por recomendación de éste– posiblemente se debió a una crisis intelectual que determinó una afección psíquica por la que estuvo a punto de suicidarse.

Lo cierto es que en su estadía en la Isla redactó sus comentarios a las *Categorías* de Aristóteles, la *Isagoge*, y trató de conciliar las doctrinas de los dos más grandes maestros de la Antigüedad, Platón y Aristóteles. Tras la muerte de Plotino, hacia el 270, y luego de permanecer un corto tiempo en Cartago, Porfirio volvió a Roma, donde pasó sus últimos años. Allí corrigió, ordenó y editó la obra de su maestro, las *Enéadas*, y escribió, a modo de introducción, una biografía de Plotino. Su producción es numerosa y variada: abarca temas históricos, religiosos, mitológicos, retóricos, gramaticales, científicos y, de hecho, filosóficos. Con todo, de muchas de sus obras sólo quedaron sus títulos y de otras fragmentos.

La *Isagoge* tuvo la peculiar fortuna de ser una de las obras más leídas y comentadas en la historia del pensamiento. Los comentadores de Aristóteles la incorporaron, como introducción general, al *Organon* aristotélico y de este modo acompañó la edición de las obras del Estagirita hasta la modernidad. Asimismo pensadores griegos (Amonio, Elías, David), árabes (Ibn al-Tabyyib's, Al-Fârâbî) y latinos (Boecio, Abelardo, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Juan Buridán, Tomás de Vío –el cardenal Cayetano–, Domingo de Soto, Juan de Santo Tomás, entre otros) la comentaron.

De la *Isagoge* presentamos los seis primeros capítulos, de los cuales el primero es un breve pero significativo proemio y en los restantes Porfirio trata cada uno de los cinco universales. En los siguientes veintiún capítulos Porfirio establece lo que tienen en común y en lo que difieren los cinco predicables. Para nuestra versión hemos seguido el texto fijado por Busse (*cf.* Bibliografía) cuyas páginas van entre barras (//).

A continuación puntualizamos el contenido de los capítulos traducidos. Cap. I: dedicatoria, necesidad y utilidad del conocimiento de los universales, cuestiones ontológicas que no se tratarán, autoridades a seguir y modalidad del tratamiento. Cap. II: del género, sus tres acepciones, sentido filosófico, diferencia del género con los demás predicables respecto de la predicación. Cap. III: de la especie, relación con el género, las diez categorías aristotélicas como diez géneros generalísimos; ejemplo: del género generalísimo «sustancia» a la especie especialísima «hombre», el llamado «árbol de Porfirio» (*Arbor Porphyriana*), la división y la definición,

consideraciones sobre los individuos y su relación con la especie. Cap. IV: de las tres clases de diferencias, notas esenciales de las diferencias específicas, sus definiciones. Cap. V: de los cuatro sentidos de propio. Cap. VI: de los dos sentidos de accidente.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΦΟΙΝΙΚΟΣ ΤΟΥ ΜΑΘΗΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΤΟΥ ΛΥΚΟΠΟΛΙΤΟΥ

Ὄντος ἀναγκαίου, Χρυσαόριε, καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι τί γένος καὶ τί διαφορὰ τί τε εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός, εἴς τε τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας, σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος πειράσομαι διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐπελθεῖν, τῶν μὲν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων, τῶν δ' ἁπλουστέρων συμμέτρως στοχαζόμενος. αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως· τὸ δ' ὅπως περὶ αὐτῶν καὶ τῶν προκειμένων λογικώτερον οἱ παλαιοὶ διέλαβον καὶ τούτων μάλιστα οἱ ἐκ τοῦ περιπάτου, νῦν σοι πειράσομαι δεικνύναι.

Porphyrii *Isagoge* (translatio Boethii)

Cum sit necessarium, Chrisaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, et ad definitionum adsignationem, et omnino ad ea quae in divisione vel demonstratione sunt utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo (altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis); illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint, et horum maxime Peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare.

Isagoge
de Porfirio, el fenicio, discípulo de Plotino de Licópolis

/1/ Siendo necesario, Crisaorio,[1] para la doctrina de las categorías de Aristóteles, llegar a conocer qué es género; qué, diferencia; qué, especie; qué, propio, y qué, accidente,[2] y siendo útil la especulación sobre éstos, tanto para dar las definiciones, como, en general, para lo concerniente a la división y demostración,[3] haciéndote una breve transmisión, emprenderé en pocas palabras, a modo de introducción,[4] lo dicho por los antiguos, absteniéndome de las investigaciones más profundas y poniendo la mirada adecuadamente en las más simples. Al punto, sobre los géneros y las especies, tanto de si subsisten[5] o residen en solos y puros pensamientos, como si, subsistiendo, son cuerpos o incorpóreos, y si están separados o en las cosas sensibles y subsistiendo en torno a ellas, rehusaré hablar por ser profundísimo un estudio semejante y requerir otro examen más extenso.[6] Y sobre los mismos y los propuestos, ahora intentaré mostrarte cómo los antiguos –y de éstos principalmente los del Perípato– distinguieron de un modo más lógico.[7]

Περὶ γένους.

Ἔοικεν δὲ μήτε τὸ γένος μήτε τὸ εἶδος ἁπλῶς λέγεσθαι. γένος γὰρ λέγεται καὶ ἡ τινῶν ἐχόντων πως πρὸς ἕν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις, καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ Ἡρακλειδῶν λέγεται γένος ἐκ τῆς ἀφ' ἑνὸς σχέσεως, λέγω δὴ τοῦ Ἡρακλέους, καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἐχόντων πως πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπ' ἐκείνου οἰκειότητα. κατὰ ἀποτομὴν τὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων γενῶν κεκλημένου. λέγεται δὲ καὶ ἄλλως πάλιν γένος ἡ ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχὴ εἴτε ἀπὸ τοῦ τεκόντος εἴτε ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ τις γέγονεν. οὕτως γὰρ Ὀρέστην μὲν ἀπὸ Ταντάλου φαμὲν ἔχειν τὸ γένος, Ὕλλον δὲ ἀφ' Ἡρακλέους, καὶ πάλιν Πίνδαρον μὲν Θηβαῖον εἶναι τὸ γένος, Πλάτωνα δὲ Ἀθηναῖον· καὶ γὰρ ἡ πατρὶς ἀρχή τίς ἐστι τῆς ἑκάστου γενέσεως, ὥσπερ καὶ ὁ πατήρ. τοῦτο δὲ ἔοικε πρόχειρον εἶναι τὸ σημαινόμενον· Ἡρακλεῖδαι γὰρ λέγονται οἱ ἐκ γένους κατάγοντες Ἡρακλέους καὶ Κεκροπίδαι

De genere

Videtur autem neque genus neque species simpliciter dici. Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio; secundum quam significationem Romanorum dicitur genus, ab unius scilicet habitudine – dico autem Romuli – et multitudinis habentium aliquo modo ad invicem eam quae ab illo est cognationem secundum divisionem ab aliis generibus dictam. Dicitur autem et aliter rursus genus quod est uniuscuiusque generationis principium vel ab eo qui genuit vel a loco in quo quis genitus est. Sic enim Oresten quidem dicimus a Tantalo habere genus, Illum autem ab Hercule, et rursus Pindarum quidem Thebanum esse genere, Platonem vero Atheniensem; et enim patria principium est uniuscuiusque generationis quemadmodum pater. Haec autem videtur promptissima esse significatio; Romani enim qui ex genere descendunt Romuli, et Cecropidae qui ex genere descendunt Cecropis et horum proximi. Et prius quidem appellatum est genus uniuscuiusque

Sobre el género

Parece que ni el género ni la especie se dicen en un sentido único.[8] Pues, género se dice del conjunto de algunos que de algún modo tienen relación tanto con un algo, como entre sí, y según este significado se habla del género de los heraclidas –por proceder de una sola figura, digo precisamente la de Heracles– y de la mayoría de los que tienen de algún modo entre sí parentesco por provenir de aquél, designándoselos según lo que los separa de los otros géneros. A su vez, género se dice también de otra manera: del principio de la generación /2/ de cada uno, ya sea del que engendró, ya del lugar en el cual alguien ha nacido. Pues, de este modo, decimos que Orestes tiene el género a partir de Tántalo, Hilo de Heracles, y a su vez que Píndaro es del género tebano y Platón del ateniense; pues la patria es un cierto principio de la generación de cada uno de igual modo que el padre. Y éste parece ser el significado usual. Se dice que heraclidas son los descendientes del género de Heracles y cecrópidas,

οἱ ἀπὸ Κέκροπος καὶ οἱ τούτων ἀγχιστεῖς. καὶ πρότερόν γε ὠνομάσθη γένος ἡ ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς οἷον Ἡρακλέους, ὃ ἀφορίζοντες καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρίζοντες ἔφαμεν τὸ ὅλον ἄθροισμα Ἡρακλειδῶν γένος. ἄλλως δὲ πάλιν γένος λέγεται, ᾧ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος, καθ' ὁμοιότητα ἴσως τούτων εἰρημένον· καὶ γὰρ ἀρχή τίς ἐστι τὸ τοιοῦτο γένος τῶν ὑφ' ἑαυτὸ καὶ δοκεῖ καὶ τὸ πλῆθος περιέχειν πᾶν τὸ ὑφ' ἑαυτό.

Τριχῶς οὖν τοῦ γένους λεγομένου περὶ τοῦ τρίτου παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ὁ λόγος· ὃ καὶ ὑπογράφοντες ἀποδεδώκασι γένος εἶναι λέγοντες τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον οἷον τὸ ζῷον. τῶν γὰρ κατηγορουμένων τὰ μὲν καθ' ἑνὸς λέγεται μόνου, ὡς τὰ ἄτομα οἷον Σωκράτης καὶ τὸ οὗτος καὶ τὸ τοῦτο, τὰ δὲ κατὰ πλειόνων, ὡς τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ αἱ διαφοραὶ καὶ τὰ | ἴδια καὶ τὰ συμβεβηκότα κοινῶς ἀλλὰ μὴ ἰδίως τινί. ἔστι δὲ γένος μὲν οἷον τὸ ζῷον, εἶδος δὲ οἷον ὁ ἄνθρωπος, διαφορὰ δὲ οἷον τὸ λογικόν, ἴδιον δὲ οἷον τὸ γελαστικόν, συμβεβηκὸς δὲ οἷον τὸ λευκόν, τὸ μέλαν, τὸ καθέζεσθαι. τῶν μὲν οὖν καθ'

generationis principium, dehinc etiam multitudo eorum qui sunt ab uno principio; ut a Romulo, dividentes et ab aliis separantes, dicebamus omnem illam collectionem esse Romanorum genus. Aliter autem rursus genus dicitur cui supponitur species, ad horum fortasse similitudinem dictum; et enim principium quoddam est huiusmodi genus earum quae sub se sunt specierum; videtur etiam multitudinem continere omnem quae sub eo est.

Tripliciter igitur cum genus dicatur, de tertio apud philosophos sermo est, quod etiam describentes adsignaverunt genus esse dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur, ut «animal». Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut individua sicut Socrates et hic et hoc, alia vero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui. Est autem genus quidem ut «animal», species vero ut «homo», differentia autem ut «ratio-

los de Cécrope, y los parientes de éstos. Y, por cierto, antes se llamó género al principio de la generación de cada uno y después, también por esto, a la multitud de los que provienen de un solo principio, como por ejemplo de Heracles, así delimitándolo y separándolo de los otros, hablamos de la reunión total como el género de los heraclidas. De otra manera, a su vez, género se dice a lo que se subordina la especie, diciéndose así posiblemente conforme a la semejanza con los otros significados. Pues tal género es un cierto principio[9] de lo que está bajo él y asimismo parece contener toda la multitud que está bajo él.

Así pues, si bien género se dice en tres sentidos, la discusión entre los filósofos es sobre el tercero, describiendo al cual lo han explicado diciendo que género es lo que se predica respecto de muchos y diferentes, en relación con el qué es,[10] como por ejemplo «animal». Pues, de los predicados, unos se dicen de uno solo, como los individuos, por ejemplo «Sócrates», «éste», «esto», y otros se dicen de muchos,[11] como los géneros, las especies, las diferencias, los propios y los accidentes, que son comunes y no particulares de alguno. Género es, por ejemplo, «animal»; especie, «hombre»; diferencia, «racional»; propio, «ser capaz de reír»; accidente, «blanco», «negro», «estar sentado». Así

ἑνὸς μόνου κατηγορουμένων διαφέρει τὰ γένη τῷ ταῦτα κατὰ πλειόνων ἀποδοθέντα κατηγορεῖσθαι, τῶν δὲ αὖ κατὰ πλειόνων τῶν μὲν εἰδῶν, ὅτι τὰ μὲν εἴδη εἰ καὶ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται ἀλλ' οὐ διαφερόντων τῷ εἴδει ἀλλὰ τῷ ἀριθμῷ· ὁ γὰρ ἄνθρωπος εἶδος ὢν Σωκράτους καὶ Πλάτωνος κατηγορεῖται, οἳ οὐ τῷ εἴδει διαφέρουσιν ἀλλήλων ἀλλὰ τῷ ἀριθμῷ, τὸ δὲ ζῷον γένος ὂν ἀνθρώπου καὶ βοὸς καὶ ἵππου κατηγορεῖται, οἳ διαφέρουσι καὶ τῷ εἴδει ἀλλήλων ἀλλ' οὐχὶ τῷ ἀριθμῷ μόνον. τοῦ δ' αὖ ἰδίου διαφέρει τὸ γένος, ὅτι τὸ μὲν ἴδιον καθ' ἑνὸς μόνου εἴδους, οὗ ἐστιν ἴδιον, κατηγορεῖται καὶ τῶν ὑπὸ τὸ εἶδος ἀτόμων, ὡς τὸ γελαστικὸν ἀνθρώπου μόνου καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, τὸ δὲ γένος οὐχ ἑνὸς εἴδους κατηγορεῖται ἀλλὰ πλειόνων τε καὶ διαφερόντων. τῆς δ' αὖ διαφορᾶς καὶ τῶν κοινῇ συμβεβηκότων διαφέρει τὸ γένος, ὅτι εἰ καὶ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει κατηγοροῦνται αἱ διαφοραὶ καὶ τὰ κοινῶς συμβεβηκότα,

nale», proprium ut «risibile», accidens ut «album», «nigrum», «sedere». Ab his ergo quae de uno solo praedicantur differunt genera eo quod de pluribus adsignata praedicantur, ab his autem quae de pluribus: ab speciebus quidem quoniam species, etsi de pluribus praedicantur, sed non de differentibus specie, sed numero (homo enim cum sit species de Socrate et Platone praedicatur qui non specie differunt a se invicem sed numero, animal vero cum genus sit de homine et bove et equo praedicatur qui differunt a se invicem et specie quoque, non numero solo); a proprio vero differt genus quoniam proprium quidem de una sola specie, cuius est proprium, praedicatur et de his quae sub una specie sunt individuis (quemadmodum risibile de homine solum et de particularibus hominibus), genus autem non de una specie praedicatur sed de pluribus et differentibus; a differentia vero et ab his quae communiter sunt accidentibus differt genus quoniam, etsi de pluribus et differentibus specie praedicantur differentiae et communiter acci-

pues, los géneros difieren, de un lado, de lo que se predica de uno solo en que, como fue explicado, se predican de muchos; de otro lado, a su vez, difieren de las especies –que se predican de muchos–, puesto que las especies aun si se predican de muchos, sin embargo, no de diferentes en la especie, sino en el número. Pues, siendo «hombre» especie, se predica de Sócrates y Platón, los que no difieren recíprocamente en la especie, sino en el número. Pero, siendo «animal» género, se predica de «hombre», de «buey» y de «caballo», los que difieren /3/ recíprocamente también en la especie y no sólo en el número. Por otra parte, el género difiere del propio ya que el propio se predica de una sola especie, de la que es propio, y de los individuos bajo la especie, como «ser capaz de reír» se predica sólo de «hombre» y de los hombres particulares. En cambio, el género no se predica de una única especie, sino de muchas y diferentes.[12] A su vez, el género se distingue de las diferencias y de los accidentes en común puesto que aun cuando se predican de muchos y diferen-

ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγοροῦνται. ἐρωτησάντων γὰρ ἡμῶν ἐκεῖνο καθ᾽ οὗ κατηγορεῖται ταῦτα, οὐκ ἐν τῷ τί ἐστιν, φαμέν, κατηγορεῖται, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστιν. ἐν γὰρ τῷ ἐρωτᾶν ποῖόν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπός φαμεν ὅτι λογικόν, καὶ ἐν τῷ ποῖόν τι ὁ κόραξ φαμὲν ὅτι μέλαν· ἔστιν δὲ τὸ μὲν λογικὸν διαφορά, τὸ δὲ μέλαν συμβεβηκός· ὅταν δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος ἐρωτηθῶμεν, ζῷον ἀποκρινόμεθα· ἦν δὲ ἀνθρώπου γένος τὸ ζῷον. ὥστε τὸ μὲν κατὰ πλειόνων λέγεσθαι τὸ γένος διαστέλλει αὐτὸ ἀπὸ τῶν καθ᾽ ἑνὸς μόνου τῶν ἀτόμων κατηγορουμένων, τὸ δὲ διαφερόντων τῷ εἴδει διαστέλλει ἀπὸ τῶν ὡς εἰδῶν κατηγορουμένων ἢ ὡς ἰδίων, τὸ δὲ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι χωρίζει ἀπὸ τῶν διαφορῶν καὶ τῶν κοινῇ συμβεβηκότων, ἃ οὐκ ἐν τῷ τί ἐστιν ἀλλ᾽ ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον ἐστὶν κατηγορεῖται ἕκαστον ὧν κατηγορεῖται. οὐδὲν ἄρα περιττὸν οὐδὲ ἐλλεῖπον περιέχει ἡ τοῦ γένους ῥηθεῖσα ὑπογραφὴ τῆς ἐννοίας.

dentia, sed non in eo quod quid sit praedicantur sed in eo quod quale quid sit (interrogantibus nobis enim illud de quo praedicantur haec, non in eo quod quid sit dicimus praedicari sed magis in eo quod quale sit, interrogati enim qualis est homo, dicimus «rationalis», et in eo quod qualis est corvus dicitur quoniam niger; est autem «rationale» quidem differentia, «nigrum» vero accidens; quando autem quid est homo interrogamur, «animal» respondemus; erat autem hominis genus animal). Quare «de pluribus praedicari» dividit genus ab his quae de uno solo eorum quae sunt individua praedicantur, «differentibus» vero «specie» separat ab his quae sicut species praedicantur vel sicut propria, «in eo» autem «quod quid sit praedicari» dividit a differentiis et communiter accidentibus quae non in eo quod quid sit, sed in eo quod quale est vel quodammodo se habens praedicantur de his de quibus praedicantur. Nihil igitur superfluum neque minus continet generis dicta descriptio.

tes en la especie, sin embargo, las diferencias y los accidentes comunes no se predican en relación con el qué es; pues, interrogados por aquello de lo que se predican, no decimos que se predican en relación con el qué es, sino más bien en relación con el cómo es. Pues, a la pregunta «cómo es el hombre» decimos «racional» y a la pregunta «cómo es el cuervo» decimos «negro». Pero «racional» es una diferencia, mientras que «negro», un accidente. Y si preguntáramos «qué es el hombre», contestaríamos «animal», en efecto, «animal» era el género de «hombre». Puesto que el género se dice de muchos, por una parte, se separa de los que se predican de uno solo de los individuos y, por otra, por decirse de los que difieren en especie, se separa de los que se predican como especies o como propios. Y al predicarse en relación con el qué es, se separa de la diferencia y de los accidentes en común, cada uno de los cuales, de los que se predica, no se predica en relación con el qué es, sino en relación con el cómo es o cómo está. La descripción del concepto de género establecida no contiene exceso ni defecto.

Περὶ εἴδους.

Τὸ δὲ εἶδος λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ τῆς ἑκάστου μορφῆς, καθὸ εἴρηται πρῶτον μὲν εἶδος ἄξιον τυραννίδος.

λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος, καθὸ εἰώθαμεν λέγειν τὸν μὲν ἄνθρωπον εἶδος τοῦ ζῴου γένους ὄντος τοῦ ζῴου, τὸ δὲ λευκὸν τοῦ χρώματος εἶδος, τὸ δὲ τρίγωνον τοῦ σχήματος εἶδος. εἰ δὲ καὶ τὸ γένος ἀποδιδόντες τοῦ εἴδους ἐμεμνήμεθα εἰπόντες τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον, καὶ τὸ εἶδός φαμεν τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος, εἰδέναι χρὴ ὅτι, ἐπεὶ καὶ τὸ γένος τινός ἐστιν γένος καὶ τὸ εἶδος τινός ἐστιν εἶδος ἑκάτερον ἑκατέρου, ἀνάγκη καὶ ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρῆσθαι ἀμφοτέροις. ἀποδιδόασιν οὖν τὸ εἶδος καὶ οὕτως· εἶδός ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος καὶ οὗ τὸ γένος | ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται. ἔτι δὲ καὶ οὕτως· εἶδός ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον. ἀλλ' αὕτη μὲν ἡ ἀπόδοσις

De specie

Species autem dicitur quidem et de uniuscuiusque forma secundum quam dictum est «primum quidem species digna imperio». Dicitur autem species et ea quae est sub adsignato genere, secundum quam solemus dicere hominem quidem speciem animalis cum sit genus animal, album autem coloris speciem, triangulum vero figurae speciem. Quod si etiam genus adsignantes speciei meminimus dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur, et speciem dicimus id quod sub genere est. Nosse autem oportet, quoniam et genus alicuius est genus et species alicuius est species, idcirco necesse est et in utrorumque rationibus utrisque uti. Adsignant ergo et sic speciem: «species est quod ponitur sub genere et de qua genus in eo quod quid sit praedicatur». Amplius autem sic quoque: «species est quod de pluribus et differentibus numero in eo quod quid sit praedi-

Sobre la especie

La especie se dice de la forma de cada cosa, de modo que se ha dicho: /4/ «en primer lugar, aspecto digno de una reina».[13] También se dice especie a lo que está bajo un género dado, de modo que estamos acostumbrados a decir que «hombre» es especie de «animal» –siendo «animal» género–, que «blanco» es especie de «color» y que «triángulo», especie de «figura». Y además, si al explicar el género habíamos mencionado la especie diciendo que aquél es lo que se predica en relación con el qué es de muchos y diferentes en especie, y si decimos que la especie es lo que está bajo un género dado, es necesario observar que, en tanto que el género es género de algo y la especie es especie de algo, cada uno del otro, es necesario, en efecto, en las definiciones de ambos servirse de ambos.[14] Así pues, explican la especie también de este modo: especie es lo que se coloca bajo el género y de lo que el género se predica en relación con el qué es. Además, también del modo siguiente: especie es lo que se predica de muchos y diferentes en número en relación con el qué es. Sin embargo, esta explicación puede serlo de la especialísima, la

τοῦ εἰδικωτάτου ἂν εἴη καὶ ὅ ἐστι μόνον εἶδος, αἱ δὲ ἄλλαι εἶεν ἂν καὶ τῶν μὴ εἰδικωτάτων. σαφὲς δ' ἂν εἴη τὸ λεγόμενον τοῦτον τὸν τρόπον. καθ' ἑκάστην κατηγορίαν ἐστίν τινα γενικώτατα καὶ πάλιν ἄλλα εἰδικώτατα καὶ μεταξὺ τῶν γενικωτάτων καὶ τῶν εἰδικωτάτων ἄλλα. ἔστιν δὲ γενικώτατον μέν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος, εἰδικώτατον δέ, μεθ' ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ὑποβεβηκὸς εἶδος, μεταξὺ δὲ τοῦ γενικώτατου καὶ τοῦ εἰδικωτάτου ἄλλα, ἃ καὶ γένη καὶ εἴδη ἐστὶ τὰ αὐτά, πρὸς ἄλλο μέντοι καὶ ἄλλο λαμβανόμενα.

Γινέσθω δὲ ἐπὶ μιᾶς κατηγορίας σαφὲς τὸ λεγόμενον. ἡ οὐσία ἔστι μὲν καὶ αὐτὴ γένος, ὑπὸ δὲ ταύτην ἐστὶν σῶμα, καὶ ὑπὸ τὸ σῶμα ἔμψυχον σῶμα, ὑφ' ὃ τὸ ζῷον, ὑπὸ δὲ τὸ ζῷον λογικὸν ζῷον, ὑφ' ὃ ὁ ἄνθρωπος, ὑπὸ δὲ τὸν ἄνθρωπον Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι. ἀλλὰ τούτων ἡ μὲν οὐσία τὸ γενικώτατον καὶ ὃ μόνον γένος, ὁ δὲ ἄνθρωπος τὸ εἰδικώτατον καὶ ὃ μόνον εἶδος, τὸ δὲ σῶμα εἶδος μὲν τῆς οὐσίας, γένος δὲ τοῦ ἐμψύχου σώματος. ἀλλὰ καὶ τὸ ἔμψυχον σῶμα

catur»; sed haec quidem adsignatio specialissimae est et quae solum species est, aliae vero erunt etiam non specialissimarum. Planum autem erit quod dicitur hoc modo. In unoquoque praedicamento sunt quaedam generalissima et rursus alia specialissima, et inter generalissima et specialissima alia. Est autem generalissimum quidem super quod nullum ultra aliud sit superveniens genus, specialissimum autem post quod non erit alia inferior species; inter generalissimum autem et specialissimum et genera et species sunt eadem, ad aliud quidem et aliud sumpta.

Sit autem in uno praedicamento manifestum quod dicitur. Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus sub quo animal, sub animali vero rationale animal sub quo homo, sub homine vero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines. Sed horum, substantia quidem generalissimum est et quod genus sit solum, homo vero specialissimum et quod species

cual es sólo especie, mientras que las otras explicaciones también pueden serlo de las no especialísimas. Lo dicho sería claro de esta manera: en cada categoría hay algunos generalísimos y, a su vez, otras especialísimas,[15] y tambien otros[16] entre los generalísimos y las especialísimas. El generalísimo es aquel por encima del cual no puede haber otro género superior; la especialísima, aquella tras la cual no puede haber otra especie inferior; y los otros entre el generalísimo y la especialísima, los que son ellos mismos tanto género como especie, sin duda tomados recíprocamente uno con respecto a otro.

Hágase claro lo dicho a propósito de una sola categoría.[17] «Sustancia» es ella misma género, bajo la cual está «cuerpo»; bajo «cuerpo», «cuerpo animado»; bajo el cual, «animal»; bajo «animal», «animal racional»; bajo el cual está «hombre»; y bajo «hombre», Sócrates, Platón y los hombres particulares. Sin embargo, de entre éstos, «sustancia» es el generalísimo, el cual es sólo género, y «hombre», la especialísima, la cual es sólo especie. «Cuerpo» es especie de «sustancia», pero género de «cuerpo animado». Por otra parte, «cuerpo animado» es especie de «cuerpo»,

εἶδος μὲν τοῦ σώματος, γένος δὲ τοῦ ζῴου, πάλιν δὲ τὸ ζῷον εἶδος μὲν τοῦ ἐμψύχου σώματος, γένος δὲ τοῦ λογικοῦ ζῴου, τὸ δὲ λογικὸν ζῷον εἶδος μὲν τοῦ ζῴου, γένος δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἄνθρωπος εἶδος μὲν τοῦ λογικοῦ ζῴου, οὐκέτι δὲ καὶ γένος τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, ἀλλὰ μόνον εἶδος· καὶ πᾶν τὸ πρὸ τῶν ἀτόμων προσεχῶς κατηγορούμενον εἶδος ἂν εἴη μόνον, οὐκέτι δὲ καὶ γένος. ὥσπερ οὖν ἡ οὐσία ἀνωτάτω οὖσα τῷ μηδὲν εἶναι πρὸ αὐτῆς γένος ἦν τὸ γενικώτατον, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶδος ὤν, μεθ' ὃ οὐκ ἔστιν εἶδος οὐδέ τι τῶν τέμνεσθαι δυναμένων εἰς εἴδη, ἀλλὰ τῶν ἀτόμων (ἄτομον γὰρ Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ τουτὶ τὸ λευκόν) μόνον ἂν εἴη εἶδος καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος καὶ ὡς ἔφαμεν τὸ εἰδικώτατον· τὰ δὲ μέσα τῶν μὲν πρὸ αὐτῶν εἴη ἂν εἴδη, τῶν δὲ μετ' αὐτὰ γένη. ὥστε ταῦτα μὲν ἔχει δύο σχέσεις, τήν τε πρὸς τὰ πρὸ αὐτῶν, καθ' ἣν εἴδη αὐτῶν εἶναι λέγεται, τήν τε πρὸς τὰ μετ' αὐτά, καθ' ἣν γένη αὐτῶν εἶναι λέγεται· τὰ δὲ ἄκρα μίαν ἔχει σχέσιν· τό τε γὰρ γενικώτατον τὴν

solum sit; corpus vero species quidem est substantiae, genus vero corporis animati; et animatum corpus species quidem est corporis, genus vero animalis; animal autem species quidem est corporis animati, genus vero rationalis; sed rationale animal species quidem est animalis, genus autem hominis; homo vero species quidem est rationalis animalis, non autem etiam genus particularium hominum, sed solum species; et omne quod ante individua proximum est, species erit solum, non etiam genus.Quemadmodum igitur substantia quae cum suprema sit, eo quod nihil sit supra eam, genus est generalissimum, sic et homo cum sit species post quam non sit alia inferior species neque aliquid eorum quae possunt dividi sed solum individuorum (individuum enim est Socrates et Plato), species erit sola et ultima species et, ut dictum est, specialissima. Quae vero sunt in medio, eorum quidem quae supra ipsa sunt, erunt species, eorum vero quae post ipsa sunt, genera. Quare haec quidem duas habent habitudines: eam quae est ad

pero género de «animal»; a su vez, «animal» es especie de «cuerpo animado», pero género de «animal racional»; y «animal racional» es especie de «animal», pero género de «hombre». Y «hombre» es especie de «animal racional», pero no ya género de los hombres particulares, sino sólo especie. Y todo lo que se predica inmediatamente antes de los individuos /5/ puede ser sólo especie, pero no ya género. Así pues, de igual modo que «sustancia» –estando en lo más elevado por no haber nada delante de ella–, así también «hombre» –siendo una especie tras la cual no hay otra especie, ni nada susceptible de ser dividido en especies, sino individuos (pues individuos son Sócrates, Platón y esto blanco)– sólo puede ser especie, la última especie y como dijimos, la especialísima. Los que están en el medio pueden ser especies de los que están delante de ellos, pero género de los que están después de ellos. De tal modo que éstos tienen dos disposiciones: una con respecto a los que están delante de ellos, según la cual se dice que son especies de éstos; y otra, con respecto a los que están después de ellos, según la cual se dice que son géneros de éstos. Los extremos, en cambio, tienen una única disposición. Pues, el generalísimo, siendo el género más elevado de

μὲν ὡς πρὸς τὰ ὑφ' ἑαυτὸ ἔχει σχέσιν, γένος ὂν πάντων τὸ ἀνωτάτω, τὴν δὲ ὡς πρὸς τὰ πρὸ ἑαυτοῦ οὐκέτι ἔχει, ἀνωτάτω ὂν καὶ ὡς πρώτη ἀρχὴ καί, ὡς ἔφαμεν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος· καὶ τὸ εἰδικώτατον δὲ μίαν ἔχει σχέσιν τὴν μὲν ὡς πρὸς τὰ πρὸ αὐτοῦ, ὧν ἐστιν εἶδος, τὴν δὲ ὡς πρὸς τὰ μετ' αὐτὸ οὐκ ἀλλοίαν ἔχει, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀτόμων εἶδος λέγεται. ἀλλ' εἶδος μὲν λέγεται τῶν ἀτόμων ὡς περιέχον αὐτά, εἶδος δὲ πάλιν τῶν πρὸ αὐτοῦ ὡς περιεχόμενον ὑπ' αὐτῶν.

Ἀφορίζονται τοίνυν τὸ μὲν γενικώτατον οὕτως, ὃ γένος ὂν οὐκ ἔστιν εἶδος, καὶ πάλιν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος· τὸ δὲ εἰδικώτατον, ὃ εἶδος ὂν οὐκ ἔστιν γένος καὶ ὃ εἶδος ὂν οὐκ ἂν διελοίμεθα

superiora secundum quam species ipsorum esse dicuntur, et eam quae est ad posteriora, secundum quam genera ipsorum esse dicuntur. Extrema vero unam habent habitudinem; nam et generalissimum ad ea quidem quae posteriora sunt habet habitudinem, cum genus sit omnium id quod est supremum, eam vero quae est ad superiora non habet, cum sit supremum et primum principium; specialissimum autem unam habet habitudinem, eam quae est ad superiora quorum est species, eam vero quae est ad posteriora non diversam habet, sed etiam individuorum species dicitur (sed species quidem individuorum velut ea continens, species autem superiorum velut quae ab eis continetur).

Determinant ergo generalissimum ita «quod, cum genus sit, non est species», et rursus «supra quod non est aliud superveniens genus»; specialissimum vero «quod, cum sit species, non est genus», et «quod, cum sit species, numquam dividitur in species», et «quod de pluribus

todos, tiene una disposición con respecto a los que están debajo de él, pero de ningún modo la tiene con respecto a los que están delante de él, ya que por ser el más elevado y así como primer principio, según dijimos, no puede haber por encima de él otro género superior. Asimismo, la especialísima tiene una sola disposición con respecto a los que están delante de ella, de los cuales es especie, pero no otra diferente con respecto a los que están después de ella, sino que se dice que es especie de los individuos. Pero, por una parte, se dice que es especie de los individuos en tanto los contiene y por otra, a su vez, se dice especie de los que están delante suyo, en tanto está contenida debajo de ellos.

Por tanto, definen el generalísimo de este modo: aquel que siendo género, no es especie y, a su vez, como aquel por encima del cual no puede haber otro género superior. Por otra parte, la especialísima, como la que siendo especie no es género, como

ἔτι εἰς εἴδη καὶ ὃ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται. τὰ δὲ μέσα τῶν ἄκρων ὑπάλληλά τε καλοῦσι γένη καὶ εἴδη, καὶ ἕκαστον αὐτῶν εἶδος εἶναι καὶ γένος τίθενται, πρὸς ἄλλο μέντοι καὶ ἄλλο λαμβανόμενον. τὰ δὴ πρὸ τῶν εἰδικωτάτων ἄχρι τοῦ γενικωτάτου ἀνιόντα γένη τε λέγεται καὶ εἴδη καὶ ὑπάλληλα γένη ὡς ὁ Ἀγαμέμνων Ἀτρείδης καὶ Πελοπίδης καὶ Τανταλίδης καὶ τὸ τελευταῖον Διός. ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν γενεαλογιῶν εἰς ἕνα ἀνάγουσι, φέρε εἰπεῖν τὸν Δία, τὴν ἀρχὴν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἐπὶ δὲ τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν οὐχ οὕτως ἔχει· οὐ γάρ ἐστι κοινὸν ἓν γένος πάντων τὸ ὂν οὐδὲ πάντα ὁμογενῆ καθ' ἓν τὸ ἀνωτάτω γένος, ὥς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης. ἀλλὰ κείσθω, ὥσπερ ἐν ταῖς Κατηγορίαις, τὰ πρῶτα δέκα γένη οἷον ἀρχαὶ δέκα πρῶται· κἂν δὴ πάντα τις ὄντα καλῇ, ὁμωνύμως, φησί, καλέσει, ἀλλ' οὐ συνωνύμως. εἰ μὲν γὰρ ἓν ἦν κοινὸν πάντων γένος τὸ ὄν, συνωνύμως ἂν πάντα ὄντα ἐλέγετο· δέκα δὲ ὄντων τῶν πρώτων ἡ κοινωνία κατὰ τοὔνομα μόνον,

et differentibus numero in eo quod quid sit praedicatur»; ea vero quae in medio sunt extremorum subalterna vocant genera et species, et unumquodque ipsorum species esse et genus ponunt ad aliud quidem et ad aliud sumpta; ea vero quae sunt ante specialissima usque ad generalissimum ascendentia et genera dicuntur et species et subalterna genera, ut Agamemnon Atrides et Pelopides et Tantalides et, ultimum, Iovis. Sed in familiis quidem plerumque ad unum reducuntur principium, verbi gratia Iovem, in generibus autem et speciebus non se sic habet; neque enim est commune unum genus omnium ens, nec omnia eiusdem generis sunt secundum unum supremum genus, quemadmodum dicit Aristoteles, sed sint posita (quemadmodum in Praedicamentis) prima decem genera quasi prima decem principia. Vel, si omnia quis entia vocet, aequivoce (inquit) nuncupabit, non univoce; si enim unum esset commune omnium genus ens, univoce entia dicerentur, cum autem decem sint prima, communio secundum nomen

la que siendo especie ya no podemos dividir en especies y, asimismo, como la que se predica acerca de muchos y diferentes en el número en relación con el qué es. Los que están entre medio de los extremos se llaman géneros y especies subordinados y se establece que cada uno de ellos es especie y género, sin duda tomado recíprocamente uno con respecto a otro. A los que están delante de las especialísimas, /6/ elevándose hasta el generalísimo, se los llama tanto géneros y especies, como géneros subordinados, así como Agamenón, atrida, pelópida, tantálida y, finalmente, procedente de Zeus. Sin embargo, tratándose de las genealogías ascienden hasta uno solo, digamos hasta Zeus, el principio, como en la mayoría de los casos; pero no es así tratándose de los géneros y las especies. Pues, el ser no es un único género común a todo, ni todo es homogéneo según un único género, como dice Aristóteles.[18] Sino que hay que establecer como en las *Categorías*, diez géneros primeros a modo de diez primeros principios.[19] Y, en efecto, dice, si a todos alguien los llamara seres, los llamaría homónimamente, pero no, sinónimamente. Pues, si el ser fuese el género común a todo, sinónimamente todo se llamaría ser. Pero, siendo diez los géneros pri-

οὐκέτι μὴν καὶ κατὰ τὸν λόγον τὸν κατὰ τοὔνομα. δέκα μὲν οὖν τὰ γενικώτατα, τὰ δὲ εἰδικώτατα ἐν ἀριθμῷ μέν τινι, οὐ μὴν ἀπείρῳ· τὰ δὲ ἄτομα, ἅπερ ἐστὶ τὰ μετὰ τὰ εἰδικώτατα, ἄπειρα. διὸ ἄχρι τῶν εἰδικωτάτων ἀπὸ τῶν γενικωτάτων κατιόντας παρεκελεύετο ὁ Πλάτων παύεσθαι, κατιέναι δὲ διὰ τῶν διὰ μέσου διαιροῦντας ταῖς εἰδοποιοῖς διαφοραῖς· τὰ δὲ ἄπειρά φησιν ἐᾶν, μὴ γὰρ ἂν γενέσθαι τούτων ἐπιστήμην. κατιόντων μὲν οὖν εἰς τὰ εἰδικώτατα ἀνάγκη διαιροῦντας διὰ πλήθους ἰέναι, ἀνιόντων δὲ εἰς τὰ γενικώτατα ἀνάγκη συναιρεῖν τὸ πλῆθος εἰς ἕν· συναγωγὸν γὰρ τῶν πολλῶν εἰς μίαν φύσιν τὸ εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ γένος, τὰ δὲ κατὰ μέρος καὶ καθ' ἕκαστα τοὐναντίον εἰς πλῆθος ἀεὶ διαιρεῖ τὸ ἕν· τῇ μὲν γὰρ τοῦ εἴδους μετουσίᾳ οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἷς, τοῖς δὲ κατὰ μέρος ὁ εἷς καὶ κοινὸς πλείους· διαιρετικὸν μὲν γὰρ ἀεὶ τὸ καθ' ἕκαστον, συλληπτικὸν δὲ καὶ ἑνοποιὸν τὸ κοινόν.

est solum, non etiam secundum definitionis rationem quae secundum nomen est. Decem quidem generalissima sunt, specialissima vero in numero quidem quodam sunt non tamen infinito, individua autem quae sunt post specialissima infinita sunt. Quapropter usque ad specialissima a generalissimis descendentem iubet Plato quiescere, descendere autem per media dividentem specificis differentiis; infinita, inquit, reliquenda sunt, neque enim horum posse fieri disciplinam. Descendentibus igitur ad specialissima necesse est dividentem per multitudinem ire, ascendentibus vero ad generalissima necesse est colligere multitudinem (collectivum enim multorum in unam naturam species est, et magis id quod genus est, particularia vero et singularia semper in multitudinem e contrario dividunt quod unum est; participatione enim speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures; divisivum enim est semper quod singulare est, collectivum autem et adunativum quod commune est).

meros, la comunidad se da sólo por el nombre, y de ningún modo por la definición conforme al nombre.[20] Así pues, por una parte, diez son los generalísimos, por otra, las especialísimas lo son en cierto número, sin duda no infinito. En cambio, los individuos, que están después de las especialísimas, son infinitos. De aquí que al descender desde los generalísimos, Platón exhortaba a detenerse en las especialísimas y a descender a través de lo que está en medio dividiéndolo por medio de las diferencias específicas. Y de los infinitos individuos dice no ocuparse, pues de ellos no puede llegar a haber ciencia.[21] Por tanto, al descender hacia las especialísimas, es necesario ir dividiendo a través de la multitud; mientras que al ascender hacia los generalísimos es necesario recoger la multitud en la unidad. Pues, lo que reúne a los muchos en una única naturaleza es la especie y, todavía más, el género, pero las cosas particulares y singulares, por el contrario, siempre dividen lo uno en una multitud; pues, por la participación en la especie, los muchos hombres son uno; en cambio, por los particulares, el único y común, muchos. En efecto, lo que divide es siempre lo singular, mas lo que reúne y unifica, lo común.

Ἀποδεδομένου δὲ τοῦ γένους καὶ τοῦ εἴδους τί ἐστιν ἑκάτερον αὐτῶν, καὶ τοῦ μὲν γένους ἑνὸς ὄντος τῶν δὲ εἰδῶν πλειόνων (ἀεὶ γὰρ εἰς πλείω εἴδη ἡ τομὴ τοῦ γένους) τὸ μὲν γένος ἀεὶ τοῦ εἴδους κατηγορεῖται καὶ πάντα τὰ ἐπάνω τῶν ὑποκάτω, τὸ δὲ εἶδος οὔτε τοῦ προσεχοῦς αὐτοῦ γένους οὔτε τῶν ἐπάνω· οὐδὲ γὰρ ἀντιστρέφει. δεῖ γὰρ ἢ τὰ ἴσα τῶν ἴσων κατηγορεῖσθαι ὡς τὸ χρεμετιστικὸν τοῦ ἵππου ἢ τὰ μείζω τῶν ἐλαττόνων ὡς τὸ ζῷον τοῦ ἀνθρώπου, τὰ δὲ ἐλάττω τῶν μειζόνων οὐκέτι· οὐκέτι γὰρ τὸ ζῷον εἴποις ἂν εἶναι ἄνθρωπον, ὥσπερ τὸν ἄνθρωπον εἴποις ἂν εἶναι ζῷον. καθ' ὧν δ' ἂν τὸ εἶδος κατηγορῆται, κατ' ἐκείνων ἐξ ἀνάγκης καὶ τὸ τοῦ εἴδους γένος κατηγορηθήσεται καὶ τὸ τοῦ γένους γένος ἄχρι τοῦ γενικωτάτου· εἰ γὰρ ἀληθὲς τὸ τὸν Σωκράτην εἰπεῖν ἄνθρωπον, τὸν δὲ ἄνθρωπον ζῷον, τὸ δὲ ζῷον οὐσίαν· ἀληθὲς καὶ τὸν Σωκράτην ζῷον εἰπεῖν καὶ οὐσίαν. ἀεὶ οὖν τῶν ἐπάνω κατηγορουμένων τῶν ὑποκάτω τὸ μὲν εἶδος τοῦ ἀτόμου κατηγορηθήσεται, τὸ δὲ γένος καὶ κατὰ τοῦ εἴδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου, τὸ δὲ γενικώτατον καὶ κατὰ τοῦ γένους ἢ τῶν γενῶν, εἰ πλείω

Adsignato autem genere et specie quid est utrumque, cumque sit genus unum, species vero plurimae (semper enim in plures species divisio generis est), genus quidem semper de specie praedicatur et omnia superiora de inferioribus, species autem neque de proximo sibi genere neque de superioribus (neque enim convertitur); oportet autem aequa de aequis praedicari ut hinnibile de equo, aut maiora de minoribus ut animal de homine; minora vero de maioribus minime (neque enim animal dicis esse hominem quemadmodum hominem dicis esse animal). De quibus autem species praedicatur, de his necessario et speciei genus praedicabitur et generis genus usque ad generalissimum; si enim verum est Socratem hominem dicere, hominem autem animal, animal vero substantiam, verum est hominem animal dicere atque substantiam. Semper enim superioribus de inferioribus praedicatis species quidem de individuis praedicabitur, genus autem et de specie et de individuo, generalissimum autem et de genere (et de generibus si

Habiendo explicado el género y la especie, qué es cada uno de ellos, /7/ y siendo el género uno y las especies muchas (pues siempre la división del género es en muchas especies), el género se predica siempre de la especie, y todos los que están por encima, de los que están por debajo; en cambio, la especie ni se predica de su género próximo ni de los que están por encima, pues no son convertibles. En efecto, es necesario o bien que los iguales se prediquen de los iguales –como «ser capaz de relinchar» de «caballo»–, o bien que los mayores se prediquen de los menores –como «animal» de «hombre»–; pero de ningún modo, los menores de los mayores. Pues, de ningún modo puedes decir «el animal es hombre», como puedes decir «el hombre es animal». De los que la especie se predique, también de ellos por necesidad se predicará el género de la especie y el género del género hasta el generalísimo. En efecto, si es verdadero decir «Sócrates es hombre», «El hombre es animal» y «El animal es sustancia», también es verdadero decir «Sócrates es animal» y «sustancia». Así pues, ya que los que están por encima se predican siempre de los que están por debajo, la especie se predicará del individuo, el género tanto de la especie como del individuo, y el generalísimo tanto del género o de los géneros –si hubiera más inter-

εἴη τὰ μέσα καὶ ὑπάλληλα, καὶ κατὰ τοῦ εἴδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου. λέγεται γὰρ τὸ μὲν γενικώτατον κατὰ πάντων τῶν ὑφ' ἑαυτὸ γενῶν τε καὶ εἰδῶν καὶ ἀτόμων, τὸ δὲ γένος τὸ πρὸ τοῦ εἰδικωτάτου κατὰ πάντων τῶν εἰδικωτάτων καὶ τῶν ἀτόμων, τὸ δὲ μόνον εἶδος κατὰ πάντων τῶν ἀτόμων, τὸ δὲ ἄτομον ἐφ' ἑνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος. ἄτομον δὲ λέγεται ὁ Σωκράτης καὶ τουτὶ τὸ λευκὸν καὶ οὑτοσὶ ὁ προσιὼν Σωφρονίσκου υἱός, εἰ μόνος αὐτῷ εἴη Σωκράτης υἱός. ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν | ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο· αἱ γὰρ Σωκράτους ἰδιότητες οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος γένοιντο ἂν αἱ αὐταί, αἱ μέντοι τοῦ ἀνθρώπου, λέγω δὴ τοῦ κοινοῦ, ἰδιότητες γένοιντ' ἂν αἱ αὐταὶ ἐπὶ πλειόνων, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, καθὸ ἄνθρωποι. περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους, τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ γένους· ὅλον γάρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον

plura sint media et subalterna) et de specie et de individuo. Dicitur enim generalissimum quidem de omnibus sub se generibus speciebusque et de individuis, genus autem quod ante specialissimum est de omnibus specialissimis et de individuis, solum autem species de omnibus individuis, individuum autem de uno solo particulari (individuum autem dicitur Socrates et hoc-album et hic-veniens, ut Sophronisci filius, si solus ei sit Socrates filius). Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit; Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium; hae vero quae sunt hominis (dico autem eius qui est communis) proprietates erunt eaedem in pluribus, magis autem et in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt. Continetur igitur individuum quidem sub specie, species autem sub genere; totum enim quiddam est genus, individuum autem pars, species vero et totum et pars (sed

medios y subordinados– como de la especie y del individuo. Pues, el generalísimo se dice de todos los géneros, especies e individuos por debajo de él; el género que está delante de la especialísima, de todas las especialísimas y de los individuos; la que es sólo especie, de todos los individuos; y el individuo, de uno solo de los particulares. Se dice que individuo es Sócrates, esto blanco y éste, el hijo de Sofronisco que se acerca, si Sócrates fuera hijo único. Individuos se dice a tales cosas porque cada una de ellas está constituida por propiedades, cuya reunión jamás puede llegar a ser la misma en otro. Pues, las propiedades de Sócrates no pueden llegar a ser las mismas en ningún otro de los particulares. No obstante, las propiedades del hombre, digo del común, pueden llegar a ser las mismas en muchos, o mejor dicho, en todos los hombres particulares, en tanto hombres. Así pues, el individuo está contenido por la especie, y la especie por el /8/ género. En efecto, el género es un cierto todo; el individuo, parte; la especie, tanto todo como parte, pero parte de otro,

καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου ἀλλ' ἐν ἄλλοις· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον.

Περὶ μὲν οὖν γένους καὶ εἴδους καὶ τί τὸ γενικώτατον καὶ τί τὸ εἰδικώτατον καὶ τίνα καὶ γένη τὰ αὐτὰ καὶ εἴδη τίνα τε τὰ ἄτομα καὶ ποσαχῶς τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος, εἴρηται.

Περὶ διαφορᾶς.

Διαφορὰ δὲ κοινῶς τε καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαίτατα λεγέσθω. κοινῶς μὲν γὰρ διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου λέγεται τὸ ἑτερότητι διαλλάττον ὁπωσοῦν ἢ πρὸς αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο· διαφέρει γὰρ Σωκράτης Πλάτωνος τῇ ἑτερότητι καὶ αὐτός γε ἑαυτοῦ παιδός τε ὄντος καὶ ἀνδρωθέντος καὶ ἐνεργοῦντός τι ἢ παυσαμένου καὶ ἀεί γε ἐν ταῖς τοῦ πῶς ἔχειν ἑτερότησιν. ἰδίως δὲ διαφέρειν λέγεται ἕτερον ἑτέρου, ὅταν ἀχωρίστῳ συμβεβηκότι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου διαφέρῃ· ἀχώριστον δὲ συμβεβηκὸς οἷον γλαυκότης ἢ γρυπότης ἢ

pars quidem alterius, totum autem non alterius sed aliis; partibus enim totum est).

De genere quidem et specie, et quid generalissimum et quid specialissimum et quae genera eadem et species sunt, quae etiam individua, et quot modis genus et species dicatur, sufficienter dictum est.

De differentia

Differentia vero communiter et proprie et magis proprie dicatur. Communiter quidem differe alterum altero dicitur quod alteritate quadam differt quocumque modo vel a se ipso vel ab alio; differt enim Socrates Platone alteritate et ipse a se vel puero vel iam viro vel faciente aliquid vel quiescente, et semper in aliquo modo habendi alteritatibus. Proprie autem differe alterum altero dicitur quando inseparabili accidenti altero differt; inseparabile vero accidens est ut nasi curvitas,

en cambio, todo, no de otro, sino en otros; pues, en las partes está el todo.

Por tanto, sobre el género y la especie se ha dicho: qué es el generalísimo y qué la especialísima, qué son tanto los géneros mismos como las especies, qué son los individuos, y de cuántas maneras se dice el género y la especie.

Sobre la diferencia

Hay que hablar ciertamente de la diferencia en un sentido común, en uno propio, y en el más propio. En sentido común se dice que uno se diferencia de otro en tanto que por una alteridad difiere de cualquier modo, bien respecto de sí mismo, bien respecto de otro. Sócrates, en efecto, difiere de Platón por una alteridad, y él mismo, por cierto, de sí mismo, según sea niño o adulto, esté activo o descansando, y siempre por las alteridades del modo de estar. En sentido propio se dice que uno se diferencia de otro, cuando por un accidente inseparable, difiera el uno del otro. Accidente inseparable es, por ejemplo, ojos glaucos,

καὶ οὐλὴ ἐκ τραύματος ἐνσκιρωθεῖσα. ἰδιαίτατα δὲ διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου λέγεται, ὅταν εἰδοποιῷ διαφορᾷ διαλλάττῃ, ὥσπερ ἄνθρωπος ἵππου εἰδοποιῷ διαφορᾷ διενήνοχε τῇ τοῦ λογικοῦ ποιότητι. καθόλου μὲν οὖν πᾶσα διαφορὰ ἑτεροῖον ποιεῖ προσγινομένη τινί· ἀλλ' αἱ μὲν κοινῶς καὶ ἰδίως ἀλλοῖον ποιοῦσιν, αἱ δὲ ἰδιαίτατα ἄλλο. τῶν γὰρ διαφορῶν αἱ μὲν ἀλλοῖον ποιοῦσιν, αἱ δὲ ἄλλο. αἱ μὲν οὖν ποιοῦσαι ἄλλο εἰδοποιοὶ κέκληνται, αἱ δὲ ἀλλοῖον ἁπλῶς διαφοραί. τῷ γὰρ ζῴῳ διαφορὰ προσελθοῦσα ἡ τοῦ λογικοῦ ἄλλο ἐποίησεν, ἡ δὲ τοῦ κινεῖσθαι ἀλλοῖον μόνον παρὰ τὸ ἠρεμοῦν ἐποίησεν, ὥστε ἡ μὲν ἄλλο, ἡ δὲ ἀλλοῖον μόνον ἐποίησεν. κατὰ μὲν οὖν τὰς ἄλλο ποιούσας διαφορὰς αἵ τε διαιρέσεις γίνονται τῶν γενῶν εἰς τὰ εἴδη, οἵ τε ὅροι ἀποδίδονται ἐκ γένους ὄντες καὶ τῶν τοιούτων διαφορῶν, κατὰ δὲ τὰς μόνον ἀλλοῖον ποιούσας αἱ ἑτερότητες μόνον συνίστανται καὶ αἱ τοῦ πῶς ἔχοντος μεταβολαί.

caecitas oculorum, cicatrix cum ex vulnere obcalluerit. Magis proprie differe alterum altero dicitur quando specifica differentia distiterit, quemadmodum homo ab equo specifica differentia differt rationali qualitate. Universaliter ergo omnis differentia alteratum facit cuilibet adveniens; sed ea quae est communiter et proprie alteratum facit, illa autem quae est magis proprie aliud. Differentiarum enim aliae quidem alteratum faciunt, aliae vero aliud; illae quidem quae faciunt aliud, specificae vocantur; illae vero quae alteratum, simpliciter differentiae (animali enim differentia adveniens rationalis, aliud fecit et speciem animalis fecit; illa vero quae est movendi, alteratum solum a quiescente fecit; quare haec quidem aliud, illa vero alteratum solum fecit). Secundum igitur aliud facientes, divisiones fiunt a generibus in species et definitiones adsignantur quae sunt ex genere et huiusmodi differentiis; secundum autem eas quae solum alteratum faciunt, alteratio sola consistit et aliquo modo se habendi permutationes.

nariz aguileña, o incluso una cicatriz imborrable a causa de una herida. En el sentido más propio se dice que uno se diferencia de otro, cuando difiera por una diferencia específica, como «hombre» difiere de «caballo», por una diferencia específica: por la cualidad «racional». Así pues, en general toda diferencia sobrevenida a algo lo hace distinto. Sin embargo, en sentido común y en sentido propio las diferencias hacen distinto, pero en el sentido más propio, otro. En efecto, de las diferencias, unas hacen distinto, y otras, otro. Así pues, las que hacen otro se han llamado específicas,[22] mientras que las que hacen distinto, simplemente diferencias. En efecto, una diferencia agregada a «animal», la de «racional», /9/ lo hizo otro, pero la de «moverse» lo hizo sólo distinto respecto de «estar quieto», de tal modo que, mientras aquella lo hizo otro, ésta lo hizo sólo distinto. Por consiguiente, de las diferencias que hacen otro surgen las divisiones de los géneros en las especies y se establecen las definiciones que se dan a partir del género y las diferencias de tal clase.[23] En cambio, de las que hacen sólo distinto se constituyen sólo las alteridades y los cambios del modo de ser o estar.

Ἄνωθεν οὖν πάλιν ἀρχομένῳ ῥητέον τῶν διαφορῶν τὰς μὲν χωριστὰς εἶναι, τὰς δὲ ἀχωρίστους· τὸ μὲν γὰρ κινεῖσθαι καὶ τὸ ἠρεμεῖν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ νοσεῖν καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια χωριστά ἐστιν, τὸ δὲ γρυπὸν εἶναι ἢ σιμὸν ἢ λογικὸν ἢ ἄλογον ἀχώριστα. τῶν δὲ ἀχωρίστων αἱ μὲν ὑπάρχουσι καθ' αὑτάς, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκός· τὸ μὲν γὰρ λογικὸν καθ' αὑτὸ ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἐπιστήμης εἶναι δεκτικόν, τὸ δὲ γρυπὸν ἢ σιμὸν εἶναι κατὰ συμβεβηκὸς καὶ οὐ καθ' αὑτό. αἱ μὲν οὖν καθ' αὑτὰς προσοῦσαι ἐν τῷ τῆς οὐσίας λαμβάνονται λόγῳ καὶ ποιοῦσιν ἄλλο, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὔτε ἐν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ λαμβάνονται οὔτε ποιοῦσιν ἄλλο ἀλλὰ ἀλλοῖον. καὶ αἱ μὲν καθ' αὑτὰς οὐκ ἐπιδέχονται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκός, κἂν ἀχώριστοι ὦσιν, ἐπίτασιν λαμβάνουσι καὶ ἄνεσιν· οὔτε γὰρ τὸ γένος μᾶλλον καὶ ἧττον κατηγορεῖται οὗ ἂν ᾖ γένος οὔτε αἱ τοῦ γένους διαφοραί, καθ' ἃς διαιρεῖται· αὗται μὲν γάρ εἰσιν αἱ τὸν ἑκάστου λόγον συμπληροῦσαι,

A superioribus ergo rursus inchoanti dicendum est differentiarum alias quidem esse separabiles alias vero inseparabiles; moveri enim et quiescere et sanum esse et aegrum et quaecumque his proxima sunt separabilia sunt, at vero aquilum esse vel simum vel rationale vel inrationale inseparabilia. Inseparabilium autem aliae quidem sunt per se aliae vero per accidens; nam rationale per se inest homini, et mortale et disciplinae esse perceptibile, at vero aquilum esse vel simum secundum accidens et non per se. Illae igitur quae per se sunt, in substantiae ratione accipiuntur et faciunt aliud; illae vero quae secundum accidens, nec in substantiae ratione dicuntur nec faciunt aliud, sed alteratum. Et illae quidem quae per se sunt non suscipiunt magis et minus, illae vero quae per accidens (vel si inseparabiles sint) intentionem recipiunt et remissionem; nam neque genus magis et minus praedicatur cuius fuerit genus, neque generis differentiae secundum quas dividitur; ipsae enim sunt quae uniuscuiusque rationem [definitionem] com-

A su vez, comenzando de nuevo, hay que decir que entre las diferencias, existen las separables y las inseparables. Pues, «moverse» y «estar en reposo», «estar sano» y «estar enfermo», y cuanto es semejante a esto son separables. En cambio, «tener nariz aguileña» o «chata», o «ser racional» o «irracional» son inseparables. De las inseparables, unas de dan por sí, y otras, por accidente.[24] Pues, «ser racional» se da por sí en «hombre», asimismo «ser mortal» y «capaz de recibir ciencia». Pero, «tener nariz aguileña» o «chata» se da por accidente y no por sí. Así, las diferencias pertenecientes por sí, están comprendidas en la definición de «sustancia» y hacen otro. En cambio, las diferencias que son por accidente ni están comprendidas en la definición de «sustancia» ni hacen otro, sino distinto. Asimismo, las que son por sí no admiten el más y el menos, mientras que las que son por accidente, aún siendo inseparables, aceptan aumento y disminución. Pues, ni el género se predica más o menos de aquello que sea género, ni tampoco las diferencias del género, por las cuales se divide. En efecto, estas diferencias son las que completan la definición de cada uno, además, el ser, para cada

τὸ δὲ εἶναι ἑκάστῳ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ οὔτε ἄνεσιν οὔτε ἐπίτασιν ἐπιδεχόμενόν ἐστιν, | τὸ δὲ γρυπὸν ἢ σιμὸν εἶναι ἢ κεχρῶσθαί πως καὶ ἐπιτείνεται καὶ ἀνίεται.

Τριῶν οὖν εἰδῶν τῆς διαφορᾶς θεωρουμένων καὶ τῶν μὲν οὐσῶν χωριστῶν τῶν δὲ ἀχωρίστων καὶ πάλιν τῶν ἀχωρίστων τῶν μὲν οὐσῶν καθ' αὑτὰς τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκός, πάλιν τῶν καθ' αὑτὰς διαφορῶν αἱ μέν εἰσι καθ' ἃς διαιρούμεθα τὰ γένη εἰς τὰ εἴδη, αἱ δὲ καθ' ἃς τὰ διαιρεθέντα εἰδοποιεῖται. οἷον τῶν καθ' αὑτὰς διαφορῶν πασῶν τῶν τοιούτων τοῦ ζῴου οὐσῶν ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ, λογικοῦ καὶ ἀλόγου, θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, ἡ μὲν τοῦ ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ διαφορὰ συστατική ἐστι τῆς τοῦ ζῴου οὐσίας, ἔστι γὰρ τὸ ζῷον οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, ἡ δὲ τοῦ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου διαφορὰ καὶ ἡ τοῦ λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου διαιρετικαί εἰσι τοῦ ζῴου διαφοραί· δι' αὐτῶν γὰρ τὰ γένη εἰς τὰ εἴδη διαιρούμεθα. ἀλλ' αὗταί γε αἱ διαιρετικαὶ διαφοραὶ τῶν γενῶν συμπληρωτικαὶ γίνονται

plent, esse autem unicuique unum et idem neque intentionem neque remissionem suscipiens est, aquilum autem esse vel simum vel coloratum aliquo modo et intenditur et remittitur.

Cum igitur tres species differentiae considerentur, et cum hae quidem sint separabiles illae vero inseparabiles, et rursus inseparabilium cum hae quidem sint per se illae vero per accidens, rursus earum quae sunt per se differentiarum aliae quidem sunt secundum quas dividimus genera in species, aliae vero secundum quas haec quae divisa sunt specificantur; ut, cum per se differentiae omnes huiusmodi sint animalis, animati et sensibilis, rationalis et inrationalis, mortales et inmortalis, ea quidem quae est animati et sensibilis differentia, constitutiva est substantiae animalis (est enim animal substantia animata sensibilis), ea vero quae est mortalis et inmortalis differentia et rationalis et inrationalis, divisivae sunt animalis differentiae (per eas enim genera in species dividimus). Sed hae quidem quae divisivae sunt differentiae generum, completivae fiunt et constitutivae specierum. Dividitur enim

uno, es uno y el mismo, no admitiendo ni aumento ni disminución, mientras que «tener nariz aguileña» o «chata» o «ser de algún color» aumenta y disminuye.

Así pues, fueron examinadas tres especies de diferencia: de un lado, las que son separables, del otro, las inseparables; a su vez, de las inseparables, las que son por /10/ sí, y las que son por accidente; nuevamente, de las diferencias que son por sí, aquellas por las que dividimos los géneros en las especies, y aquellas por las que lo dividido se hace especie.[25] Por ejemplo, siendo todas las diferencias por sí de «animal» de este tipo: «animado» y «sensible», «racional» e «irracional», «mortal» e «inmortal», la diferencia «animado» y la «sensible» son completivas de la sustancia «animal», ya que «animal» es una «sustancia animada y sensible». Pero las diferencias «mortal» e «inmortal», y «racional» e «irracional» son diferencias divisivas de «animal», pues, a través de ellas dividimos los géneros en las especies. Sin embargo, estas diferencias divisivas de los géneros resultan ser completivas

καὶ συστατικαὶ τῶν εἰδῶν· τέμνεται γὰρ τὸ ζῷον τῇ τε τοῦ λογικοῦ καὶ τῇ τοῦ ἀλόγου διαφορᾷ καὶ πάλιν τῇ τε τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου διαφορᾷ. ἀλλ' αἱ μὲν τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ λογικοῦ διαφοραὶ συστατικαὶ γίνονται τοῦ ἀνθρώπου, αἱ δὲ τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου τοῦ θεοῦ, αἱ δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τοῦ θνητοῦ τῶν ἀλόγων ζῴων. οὕτω δὲ καὶ τῆς ἀνωτάτω οὐσίας διαιρετικῶν οὐσῶν τῆς τε ἐμψύχου καὶ ἀψύχου διαφορᾶς καὶ τῆς αἰσθητικῆς καὶ ἀναισθήτου ἡ μὲν ἔμψυχος καὶ αἰσθητικὴ συλληφθεῖσαι τῇ οὐσίᾳ ἀπετέλεσαν τὸ ζῷον, ἡ δὲ ἔμψυχος καὶ ἀναίσθητος ἀπετέλεσαν τὸ φυτόν. ἐπεὶ οὖν αἱ αὐταὶ πὼς μὲν ληφθεῖσαι γίνονται συστατικαί, πὼς δὲ διαιρετικαί, εἰδοποιοὶ πᾶσαι κέκληνται. καὶ τούτων γε μάλιστα χρεία εἴς τε τὰς διαιρέσεις τῶν γενῶν καὶ εἰς τοὺς ὁρισμούς, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἀχωρίστων οὐδ' ἔτι μᾶλλον τῶν χωριστῶν.

Ἃς δὴ καὶ ὁριζόμενοί φασιν· διαφορά ἐστιν ᾗ περισσεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους. ὁ γὰρ ἄνθρωπος τοῦ ζῴου πλέον ἔχει τὸ λογικὸν καὶ τὸ θνητόν· τὸ γὰρ ζῷον οὔτε οὐδὲν τούτων ἐστίν, ἐπεὶ πόθεν ἂν τὰ εἴδη σχοῖεν διαφοράς; οὔτε δὲ πάσας τὰς ἀντικειμένας ἔχει, ἐπεὶ τὸ αὐτὸ ἅμα ἕξει τὰ

animal rationali et inrationali differentia, et rursus mortali et inmortali differentia; sed ea quae est rationalis differentia et mortalis, constitutivae fiunt hominis, rationalis vero et immortalis dei, illae vero quae sunt inrationalis et mortalis, inrationabilium animalium. Sic etiam et supremae substantiae cum divisiva sit animati et inanimati differentia, et sensibilis et insensibilis, animata et sensibilis congregatae ad substantiam animal perfecerunt. Quoniam ergo eaedem aliquo modo quidem acceptae fiunt constitutivae, aliquo modo autem divisivae, specificae omnes vocantur; et his maxime opus est ad divisiones generum et definitiones, sed non his quae secundum accidens inseparabiles sunt nec magis his quae sunt separabiles.

Quas etiam determinantes dicunt «differentia est qua abundat species a genere»; homo enim ab animali plus habet rationale et mortale. Animal enim neque ipsum nihil horum est (nam unde habebunt species differentias?); neque autem omnes oppositas habent (nam in

y constitutivas de las especies. Pues, «animal» se divide mediante las diferencias «racional» e «irracional» y, a su vez, mediante «mortal» e «inmortal», pero las diferencias «mortal» y «racional» resultan ser constitutivas de «hombre»; «racional» e «inmortal», de «dios»; e «irracional» y «mortal», de los animales irracionales.[26] De este modo, asimismo, siendo las diferencias «animado» e «inanimado» y «sensible» e «insensible» divisivas de «sustancia», la que está en lo más elevado, por una parte, las «animado» y «sensible», reunidas en «sustancia», conforman «animal»; por otra, «animado» e «insensible» conforman «vegetal». Así, ya que las mismas diferencias, tomadas de un modo, resultan ser constitutivas, y tomadas de otro, divisivas, todas se han llamado específicas; y la mayor utilidad de éstas se dirige a las diferencias de los géneros y a las definiciones, pero no la de las que son por accidente e inseparables, todavía menos de las separables.

Y así, definiéndolas dicen: diferencia es por lo que la especie excede al /11/ género, en efecto, «hombre» respecto de «animal» tiene de más «racional» y «mortal»; pues, «animal» no es nada de esto, puesto que ¿de dónde obtendrían las especies las diferencias? Tampoco tiene todas las diferencias contrarias, ya que lo

ἀντικείμενα, ἀλλ' ὡς ἀξιοῦσι, δυνάμει μὲν πάσας ἔχει τὰς τῶν ὑφ' αὑτὸ διαφοράς, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδεμίαν. καὶ οὕτως οὔτε ἐξ οὐκ ὄντων τι γίνεται οὔτε τὰ ἀντικείμενα ἅμα περὶ τὸ αὐτὸ ἔσται.

Ὁρίζονται δὲ αὐτὴν καὶ οὕτως· διαφορά ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ ποιόν τί ἐστι κατηγορούμενον· τὸ γὰρ λογικὸν καὶ τὸ θνητὸν τοῦ ἀνθρώπου κατηγορούμενον ἐν τῷ ποιόν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος λέγεται ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ τί ἐστιν. τί μὲν γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἐρωτωμένων ἡμῶν οἰκεῖον εἰπεῖν ζῷον, ποῖον δὲ ζῷον πυνθανομένων λογικὸν καὶ θνητὸν οἰκείως ἀποδώσομεν. τῶν γὰρ πραγμάτων ἐξ ὕλης καὶ εἴδους συνεστώτων ἢ ἀνάλογόν γε ὕλῃ καὶ εἴδει τὴν σύστασιν ἐχόντων, ὥσπερ ὁ ἀνδριὰς ἐξ ὕλης μὲν τοῦ χαλκοῦ, εἴδους δὲ τοῦ σχήματος, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ κοινός τε καὶ εἰδικὸς ἐξ ὕλης μὲν ἀναλόγου συνέστηκεν τοῦ γένους, ἐκ μορφῆς δὲ τῆς διαφορᾶς, τὸ δὲ ὅλον τοῦτο, ζῷον λογικὸν θνητόν, ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἐκεῖ ὁ ἀνδριάς.

eodem simul habebunt opposita); sed, quemadmodum probant, potestate quidem omnes habent sub se differentias, actu vero, nullam, ac sic neque ex his quae non sunt aliquid fit, neque opposita circa idem sunt.

Definiunt autem eam et hoc modo: «differentia est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur»; rationale enim et mortale, de homine praedicatum in eo quod quale quiddam est homo dicitur, sed non in eo quod quid est; «quid est» enim «homo» interrogatis nobis conveniens est dicere «animal»; quale autem animal inquisiti, quoniam rationale et mortale est convenienter adsignabimus. Rebus enim ex materia et forma constantibus vel ad similitudinem [proportionem] materiae specieique constitutionem habentibus (quamadmodum statua ex materia est aeris, forma autem figura), sic et homo communis et specialis ex materia quidem similiter [proportionaliter] consistit genere, ex forma autem differentia, totum autem hoc animal rationale mortale homo est quemadmodum illic statua.

mismo tendría al mismo tiempo los contrarios, sino que, como se sostiene, tiene en potencia todas las diferencias de los que están bajo él, pero en acto, ninguna. Y de esta manera ni del no ser llega algo a ser, ni los contrarios están a la vez en lo mismo.

La definen también de este modo: diferencia es lo que se predica acerca de muchos y diferentes en especie en relación con el cómo es.[27] Pues, «racional» y «mortal» se predican de «hombre» en relación con el cómo es el hombre, pero no se dicen en relación con el qué es. En efecto, interrogados acerca de qué es el hombre, es apropiado decir «animal», y repreguntados sobre cómo es el animal, responderemos adecuadamente «racional y mortal». Pues, dado que las cosas están compuestas de materia y de forma, o tienen una composición análoga a la de materia y forma; de igual modo que la estatua está compuesta de la materia del bronce y de la forma de la figura, así también «hombre», el común y específico, está compuesto del género –análogo a la materia– y la diferencia –análoga a la forma–; y este todo, «animal racional mortal», es «hombre», como antes, la estatua.[28]

Ὑπογράφουσι δὲ τὰς τοιαύτας διαφορὰς καὶ οὕτως· διαφορά ἐστιν τὸ χωρίζειν πεφυκὸς τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος· τὸ λογικὸν γὰρ καὶ τὸ ἄλογον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν ἵππον ὄντα ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος τὸ ζῷον χωρίζει. ἀποδιδόασι δὲ καὶ οὕτως· διαφορά ἐστιν ὅτῳ διαφέρει ἕκαστα. ἄνθρωπος γὰρ καὶ ἵππος κατὰ μὲν τὸ γένος οὐ διενήνοχεν· θνητὰ γὰρ ζῷα καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ ἄλογα, | ἀλλὰ τὸ λογικὸν προστεθὲν διέστησεν ἡμᾶς ἀπ' ἐκείνων· καὶ λογικά ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ θεοί, ἀλλὰ τὸ θνητὸν προστεθὲν διέστησεν ἡμᾶς ἀπ' ἐκείνων. προσεξεργαζόμενοι δὲ τὰ περὶ τῆς διαφορᾶς μὴ τὸ τυχόν φασι τῶν χωριζόντων τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος εἶναι τὴν διαφοράν, ἀλλ' ὅπερ εἰς τὸ εἶναι συμβάλλεται καὶ ὃ τοῦ τί ἦν εἶναι τοῦ πράγματός ἐστι μέρος. οὐ γὰρ τὸ πεφυκέναι πλεῖν διαφορὰ ἀνθρώπου, εἰ καὶ ἴδιον ἀνθρώπου· εἴποιμεν γὰρ ἂν τῶν ζῴων τὰ μὲν πλεῖν πεφυκέναι τὰ δὲ μή χωρίζοντες ἀπὸ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ τὸ πεφυκέναι πλεῖν οὐκ ἦν συμπληρωτικὸν τῆς οὐσίας οὐδὲ μέρος αὐτῆς, ἀλλ' ἐπιτη-

Describunt autem huiusmodi differentiam et hoc modo: «differentia est quod aptum natum est dividere quae sub eodem sunt genere»; rationale enim et inrationale hominem et equum, quae sub eodem sunt genere quod est animal, dividunt. Adsignant autem etiam hoc modo: «differentia est qua differunt a se singula»; nam secundum genus non differunt; sumus enim mortalia animalia et nos et inrationabilia, sed additum rationabile separavit nos ab illis; rationabiles sumus et nos et dii, sed mortale adpositum disiunxit nos ab illis. Interius autem perscrutantes et speculantes differentiam, dicunt non quodlibet eorum quae sub eodem sunt genere dividentium esse differentiam, sed quod ad esse conducit et quod eius quod est esse rei pars est; neque enim quod aptum natum est navigare erit hominis differentia, etsi proprium sit hominis; dicimus enim «animalium haec quidem apta nata sunt ad navigandum, illa vero minime» dividentes aliis, sed aptum natum esse ad navigandum non erat completivum substantiae

También describen a tales diferencias así: diferencia es lo naturalmente apto para separar lo que está bajo el mismo género, pues «racional» e «irracional» separan a «hombre» y a «caballo», que están bajo el mismo género, «animal». Asimismo, la definen así: diferencia es por lo que cada uno difiere. En efecto, «hombre» y «caballo» no difieren en cuanto al género. Pues, animales mortales somos tanto nosotros como los irracionales, sin embargo, agregado «racional», nos distingue de ellos. Y racionales somos tanto nosotros como los dioses, sin embargo, añadido «mortal» /12/ nos distingue de ellos. Ampliando aún más lo relativo a la diferencia, dicen que la diferencia no es lo que fortuitamente produce las separaciones de los que caen bajo el mismo género, sino lo que precisamente contribuye al ser y lo que es parte de la esencia de la cosa. Pues, «el ser apto naturalmente para navegar» no es una diferencia de «hombre», aunque es propio de «hombre». En efecto, podemos decir que entre los animales, unos son naturalmente aptos para navegar, y otros, no, separándose de los otros. Pero, «el ser apto naturalmente para navegar» no era completivo de «sustancia» ni parte de ella,

θειότης μόνον αὐτῆς διὰ τὸ μὴ εἶναι οἷαι αἱ ἰδίως εἰδοποιοὶ λεγόμεναι διαφοραί. εἶεν ἂν οὖν εἰδοποιοὶ διαφοραί, ὅσαι ἕτερον εἶδος ποιοῦσιν, καὶ ὅσαι ἐν τῷ τί ἦν εἶναι παραλαμβάνονται.

Καὶ περὶ μὲν διαφορᾶς ἀρκεῖ τοσαῦτα.

Περὶ ἰδίου.

Τὸ δὲ ἴδιον διαιροῦσι τετραχῶς· καὶ γὰρ ὃ μόνῳ τινὶ εἴδει συμβέβηκεν, εἰ καὶ μὴ παντί, ὡς ἀνθρώπῳ τὸ ἰατρεύειν ἢ τὸ γεωμετρεῖν· καὶ ὃ παντὶ συμβέβηκεν τῷ εἴδει, εἰ καὶ μὴ μόνῳ, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι δίποδι· καὶ ὃ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ποτέ, ὡς ἀνθρώπῳ παντὶ τὸ ἐν γήρᾳ πολιοῦσθαι. τέταρτον δέ, ἐφ' οὗ συνδεδράμηκεν τὸ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ἀεί, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ γελαστικόν· κἂν γὰρ μὴ γελᾷ ἀεί, ἀλλὰ γελαστικὸν λέγεται οὐ τῷ ἀεὶ γελᾶν ἀλλὰ τῷ πεφυκέναι· τοῦτο δὲ ἀεὶ αὐτῷ σύμφυτον ὑπάρ-

nec eius pars sed aptitudo quaedam eius est (idcirco quoniam non est talis quales sunt quae specificae dicuntur differentiae). Erunt igitur specificae differentiae quaecumque alteram faciunt speciem et quaecumque in eo quod quale est accipiuntur.

Et de differentiis quidem ista sufficiunt.

De proprio

Proprium vero quadrifariam dividunt. Nam et id quod soli alicui speciei accidit, etsi non omni (ut homini medicum esse vel geometrem), et quod omni accidit, etsi non soli (quemadmodum homini esse bipedem), et quod soli et omni et aliquando (ut homini in senectute canescere), quartum vero in quo concurrit et soli et omni et semper (quemadmodum homini esse risibile; nam, etsi non ridet, tamen risibile dicitur, non quod iam rideat, sed quod aptus natus sit; hoc autem ei semper est naturale; et equo hinnibile). Haec autem proprie [domi-

sino sólo una aptitud de la misma, por lo que no es como las que propiamente se llaman diferencias específicas. Así pues, diferencias específicas pueden ser las que hacen otra especie y las que se recogen en la esencia.

Y en suma, sobre la diferencia, tales cosas son suficientes.

Sobre el propio

Distinguen el propio de cuatro maneras.[29] En efecto, es lo que se da sólo en alguna especie, aunque no en toda, como en «hombre», «ser médico» o «geómetra». Asimismo, es lo que se da en toda la especie, aunque no en una sola, como en «hombre», «ser bípedo». También es lo que se da en una sola, en toda y alguna vez, como en todo hombre «encanecer en la vejez». Y, en cuarto lugar, es en lo que concurre lo que se da en una sola, en toda y siempre, como en «hombre», «ser capaz de reír». Pues, aun cuando no ría siempre, sin embargo, se dice que es capaz de reír, no por reír siempre, sino por ser apto naturalmente para hacerlo. Y

χει, ὡς καὶ τῷ ἵππῳ τὸ χρεμετιστικόν. ταῦτα δὲ καὶ κυρίως ἴδιά φασιν, ὅτι καὶ ἀντιστρέφει· εἰ γὰρ ἵππος, χρεμετιστικόν, καὶ εἰ χρεμετιστικόν, ἵππος.

Περὶ συμβεβηκότος.

Συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. διαιρεῖται δὲ εἰς δύο· τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χωριστόν ἐστιν, τὸ δὲ ἀχώριστον. τὸ μὲν οὖν καθεύδειν χωριστὸν συμβεβηκός, τὸ δὲ μέλαν εἶναι ἀχωρίστως τῷ κόρακι καὶ τῷ Αἰθίοπι συμβέβηκεν, δύναται δὲ ἐπινοηθῆναι καὶ κόραξ λευκὸς καὶ Αἰθίοψ ἀποβαλὼν τὴν χροιὰν χωρὶς φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου. ὁρίζονται δὲ καὶ οὕτως· συμβεβηκός ἐστιν ὃ ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν, ἢ ὃ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε διαφορὰ οὔτε εἶδος οὔτε ἴδιον, ἀεὶ δέ ἐστιν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον.

Ἀφορισθέντων δὲ πάντων τῶν προτεθέντων, λέγω δὴ γένους, εἴδους, διαφορᾶς, ἰδίου, συμβεβηκότος, ῥητέον τίνα τε κοινὰ πρόσεστιν αὐτοῖς καὶ τίνα ἴδια.

nanter] propria perhibent, quoniam etiam convertuntur; quicquid enim equus, et hinnibile, et quicquid hinnibile, equus.

De accidenti

Accidens vero est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Dividitur autem in duo, in separabile et in inseparabile; namque dormire est separabile accidens, nigrum vero esse inseparabiliter corvo et Aethiopi accidit (potest autem subintellegi et corvus albus et Aethiops amittens colorem praeter subiecti corruptionem). Definitur autem sic quoque: «accidens est quod contingit eidem esse et non esse», vel «quod neque genus neque differentia neque species neque proprium, semper autem est in subiecto subsistens».

Omnibus igitur determinatis quae proposita sunt, dico autem genere, specie, differentia, proprio, accidenti, dicendum est quae eis communia adsunt et quae propria.

esto siempre pertenece al mismo de manera innata, como a «caballo», «ser capaz de relinchar». Y a esto designan legítimamente propio, puesto que es convertible.[30] En efecto, si es caballo, es capaz de relinchar; y si es capaz de relinchar, es caballo.

Sobre el accidente

Accidente es lo que llega a ser y deja de ser separadamente de la corrupción del sustrato. Se divide en dos: el que es separable del sustrato, y el que es inseparable. Así pues, «dormir» es un accidente separable, mientras que «ser negro» /13/ se da de manera inseparable en el cuervo o el etíope, pero es posible pensar tanto un cuervo blanco como un etíope que pierde el color separadamente de la corrupción del sustrato.[31] Lo definen también así: accidente es lo que admite pertenecer o no pertenecer a lo mismo, o lo que ni es género, ni diferencia, ni especie, ni propio, pero siempre está subsistiendo en un sustrato.[32]

Definido todo lo propuesto, digo: género, especie, diferencia, propio, accidente, hay que ocuparse de decir qué es común a ellos y qué, propio.

NOTAS

1. Senador romano que habría seguido las enseñanzas de Plotino y Porfirio en Roma. La *Isagoge* fue escrita por Porfirio a pedido de Crisaorio, con el fin de facilitarle la comprensión de las *Categorías* de Aristóteles. De acuerdo con referencias de algunos comentadores de Porfirio, al mismo Crisaorio le dedica otras dos obras: *Sobre la diferencia entre Platón y Aristóteles* y *Sobre lo que está en nosotros*.

2. El conocimiento de los universales o predicables (*proposita*) o cinco voces (πέντε φωναί (*pénte phonaí /quique voces*) es necesario para la doctrina aristotélica de las categorías o predicamentos (*praedicamenta*) ya que, como se verá, las diez categorías harán las veces de géneros supremos desde los cuales se descenderá, por medio de divisiones efectuadas gracias a las diferencias específicas, a especies, y de éstas, hasta una última especie que se identificará con la definición esencial (el qué es) de individuos. Porfirio, además, escribió otros dos comentarios a las *Categorías* de Aristóteles: uno, del que tenemos fragmentos, dedicado a Geladio, y otro, que nos llegó casi en su totalidad, el *Comentario a las Categorías en pregunta y respuesta*. Según el título del cap. VII de la *Isagoge*, «Περί τῆς κοινωνίας τῶν πέντε φωνῶν» (*Perí tes koinonías ton pénte phonón*) («Sobre lo común a las cinco voces»), los universales son voces o términos cuya utilidad lógica aquí se describe. Se le ha reprochado a Porfirio tergiversar la doctrina aristotélica sobre los universales al enumerar en la *Isagoge* cinco universales cuando en rigor Aristóteles cuenta como máximo cuatro en *Tópicos* I, 8-9: género, definición, propio y accidente. Pensamos, sin embargo, que Porfirio tuvo motivos para así hacerlo. Por una parte, el texto tiene un carácter escolar, por lo cual describe cada uno de los universales en particular. En este sentido, la definición consta de género más diferencia, equiparándose de este modo a especie. Por otra, como afirma, los universales sirven para hacer definiciones, así pues, mal podría haber colocado la definición como uno de los universales.

3. Nótese la gradación que establece Porfirio entre la *necesidad* del conocimiento de los universales para las categorías y su *utilidad* para la definición, la división y la demostración. La utilidad consiste en que, tanto para la definición, como para la división y la demostración, utilizamos términos universales. La definición es el resultado de la división y se conforma de género próximo y diferencia específica (Aristóteles, *Tópicos* IV, 4, 141b25 y ss.). La división se realiza de género a especies por medio de diferencias consistentes en un par de opuestos (Aristóteles, *De las partes de los animales* I, 3, 642b21 y ss.). Con todo, Porfirio también tiene *in mente*, como se verá más adelante, el procedimiento platónico de la división. De hecho, el mismo Aristóteles emparienta su método

con el platónico, aunque con críticas (*Analíticos primeros* I, 31, 46a31 y ss.). Y la demostración consiste en el silogismo que utiliza la ciencia (Aristóteles, *Analíticos segundos* I, 2, 71b) y de los silogismos, algunas proposiciones constan de términos universales.

4. De aquí el título del tratado, Εἰσαγωγή (*Eisagogé* / *Introductio*), más difundido que el de *Sobre las cinco voces* (Περί τῶν πέντε φωνῶν / *Perí ton pénte phonón*) (*De quinque vocibus*). La *Isagoge* es, precisamente, una introducción al tratado sobre las categorías de Aristóteles. Los comentadores, especialmente griegos, ampliaron ese propósito y la consideraron una introducción a las obras lógicas de Aristóteles. Y una larga tradición la publicó antecediendo al *Organon* aristotélico.

5. Traducimos el verbo ὑφεστάναι (*hyphestánai*) como «subsistir» y no como «existir» (εἶναί / *eivaí*) en virtud de la distinción establecida por los estoicos y que Porfirio presumiblemente recoge entre el cuerpo (σῶμα / *sóma*) existente (ὄν / *on*) y lo incorpóreo (ἀσώματον / *asómaton*) subsistente (ὑφιστάμενον) (*hyphistámenon*). A su vez, Boecio en su versión de la *Isagoge* traduce εἶναί (*einaí*) como *esse* y ὑφεστάναι (*hyphestánai*) como *subsistere*.

6. En este pasaje Porfirio presenta las cuestiones que hacen a otro tipo de estudio más profundo y extenso, las cuales exceden una investigación introductoria y de índole lógica, como lo es ésta, para un principiante. Dichas cuestiones son presentadas en tres dilemas interconectados: en los dos primeros se descarta una de las opciones y se bifurca la elegida. Con todo, bien podría presuponerse que los universales son subsistentes e incorpóreos. Pues en el primer dilema se descarta que sean puros pensamientos sin correlato extramental (consideración estoica de los mismos) y, en el segundo, que sean cuerpos (según la opinión de los cínicos). El dilema que queda abierto es si los universales en tanto subsistentes incorpóreos están en los cuerpos o separados de ellos. Boecio, en su segundo comentario, identifica estas tesis con la aristotélica y la platónica respectivamente. Este pasaje constituye el origen del llamado problema de los universales y ha sido de alto rendimiento en todos los comentadores de la *Isagoge*, griegos, árabes y latinos, que arremetieron con su elucidación.

7. El adjetivo en grado comparativo adverbializado λογικώτερον (*logikóteron*) (más lógico) supone un segundo término de comparación que no se halla explícito en el texto. Podría conjeturarse que es «los platónicos». Así, Porfirio habría seguido la doctrina sobre los universales de los aristotélicos, lo que implica un tratamiento del tema de un modo «más lógico» que el llevado a cabo por los platónicos. «Aristóteles, lógico; Platón, teólogo» («*Aristoteles logicus, Plato theologus*», Casiodoro, *Variarum libri XII*, I, 45) era precisamente el lema de los neoplatónicos.

8. Los tres sentidos de género que siguen se encuentran en Aristóteles, *Metafísica*, V, 28, 1024a29 y ss.

9. Aristóteles habla del género como principio lógico de la definición en *Metafísica*, III, 3, 998b5 y ss. También *cf. Metafísica*, V, 1, 1013a15.

10. Definición dada por Aristóteles en *Tópicos*, I, 5, 102a31 y ss. También *cf.* VI, 5, 142b27 y ss.

11. Aristóteles distingue entre ambas predicaciones en *De la interpretación*, 7, 17a38 y ss.

12. Así en Aristóteles, *Tópicos* I, 5, 102a31 y ss.

13. Porfirio comienza por el sentido de εἶδος (*eidos*), equiparado con el de μορφή / *morphé*), entendida en su empleo corriente y tradicional de forma exterior, aspecto, figura. Este primer sentido es ejemplificado con el verso de Eurípides, *Eolo* 15, 2. Ambas palabras adquirieron con Platón y Aristóteles el sentido técnico filosófico.

14. De la dependencia entre género y especie para su definición habla Aristóteles en *Tópicos* IV, 1, 120b19 y ss.

15. Los términos γενικώτατον (*genikótaton*) y εἰδικώτατον (*eidokótaton*) no se encuentran en Aristóteles, quien, en cambio, utiliza género supremo (πρῶτον) (próton) y especies indivisibles o ínfimas (ἄτομον/ἔσχατον / *átomon/éschaton*), *cf. Tópicos* IV, 2, 122a3 y ss; III, 6, 120a33 y ss., y *Metafísica* XI, 1, 1059b35 y ss.

16. Por «otros» deben entenderse los géneros y especies intermedios entre el generalísimo y la especialísima, y como tales, relativos. Aristóteles los llama géneros próximos (ἐγγύτατον γένος) (*engútaton génos*), *Tópicos* VI, 5, 143a20.

17. Porfirio ejemplificará lo dicho a partir de una sola categoría, la de sustancia, entendida como género generalísimo. En este pasaje y en su complementario cuando más adelante agregue las diferencias específicas la tradición basó y canonizó lo que se ha dado en llamar «el árbol de Porfirio» (*arbor Porphyriana*) o «escala de los predicamentos» (*scala praedicamentalis*).

18. En *Metafísica*, III, 3, 998b22 y ss.

19. Las diez categorías referidas por Aristóteles en *Categorías* IV, 1b25 y ss. conforman para Porfirio los diez géneros supremos y principios de la definición de acuerdo con *Metafísica*, III, 3, 998b18 y ss.

20. Según lo establecido en *Categorías*, I, 1a1 y ss. respecto de la doctrina aristotélica de la homonimia o equivocidad y la sinonimia o univocidad, las categorías se dicen homónimamente: tienen en común el nombre, el hecho de que son, pero se diferencian por la definición de lo que son: sustancia, cantidad, cualidad, etcétera.

21. En *Político*, 262a y ss. y *Sofista* 218d y ss. Platón ensaya la división dicotómica de formas jerárquicas para llegar a una definición. Sin embargo, no se encuentra en la obra platónica ninguna referencia a la imposibilidad de ciencia sobre los individuos, tal como aquí lo refiere Porfirio. Por esto se ha querido ver en este pasaje un testimonio de las doctrinas no escritas (ἄγραφα δόγματα / *ágrapha dógmata*) de Platón. El juicio de detenerse en las especies se halla en Aristóteles, *Tópicos* II, 2, 109b13 y ss; el hecho de que haya sólo ciencia del universal, en *Del alma* II, 5, 417b23; la inasibilidad de los individuos infinitos, en *Analíticos posteriores* I, 22, 82b37 y ss; y que no haya ciencia (conocimiento por causas) de lo individual, en *Metafísica* I, 981a25 y ss., ni definición ni demostración de los mismos, en *Metafísica* VII, 15, 1039b27 y ss.

22. *Cf.* Aristóteles, *Tópicos* VI, 6, 143d7.

23. Así en Aristóteles, *Tópicos* VI, 6, 143b9 y s. También *cf. Metafísica* VII, 12, 1037b24 y ss.

24. *Cf.* Aristóteles, *Tópicos* VI, 6, 144,a23 y ss.

25. Nótese el puntilloso análisis que hace Porfirio de las diferencias. No cualquier accidente es una diferencia específica. Para que lo sea debe cumplir con los requisitos de ser inseparable, hacer otro, ser por sí y no admitir el más y el menos.

26. En plural en el texto. Porfirio debe estar sugiriendo las diferentes subespecies de animales que se conforman con propios y accidentes aplicados a la especie especialísima «anima irracional mortal» («caballo», «cuervo», entre las que cita). Además, es cierto que siguiendo con la lógica de la división uno esperaría que Porfirio mencionara la especie «animal irracional inmortal», pero las especies especialísimas están en función de definir individuos y al parecer no hay para Porfirio animales irracionales inmortales.

27. Así en Aristóteles, *Tópicos* IV, 2, 122b16 y s.

28. La analogía está en Aristóteles, *Metafísica* V, 28, 1024b8 y s.

29. Sobre los cuatro sentidos de propio *cf.* Aristóteles, *Tópicos* V, 1, 128b16 y ss.

30. El propio más propio, digamos, es aquel que sin conformar la definición esencial, con todo es convertible con la especie que lo tiene en exclusividad, *cf.* Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a18.

31. Esto es, la posible pérdida de los accidentes inseparables del sustrato (ὑποκείμενον) (*hypokeímenon / subiectum*) individual no conlleva la alteración de la esencia específica de ese sustrato: por caso un etíope blanco sigue siendo hombre. De lo contrario, no se trataría de accidentes inseparables sino de diferencias específicas.

32. Las dos definiciones de accidente están en Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102b4 y ss.

Los comentarios de Boecio a las cuestiones de Porfirio

Introducción

Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio (476-524), filósofo romano, dedicó su vida a tareas políticas, a las que estaba destinado por su origen aristocrático senatorial, e intelectuales, enrolado en el neoplatonismo según la exégesis de la escuela alejandrina de Ammonio (siglo V). Aún es materia de discusión el vínculo de Boecio con sus fuentes griegas. A pesar de que ambos quehaceres de hecho quedaron truncos, la tradición medieval lo ha reivindicado. En su carrera política sirvió al régimen ostrogodo de Teodorico, del que llegó a ser canciller, hasta que por defender a un senador romano acusado de enviar cartas al emperador bizantino, fue acusado de traición a la patria, encarcelado, condenado a muerte y ejecutado. La tradición lo ha considerado un mártir de la Iglesia católica. Como intelectual, al igual que otros pensadores contemporáneos suyos, Boecio trabajó para un conato de renacimiento cultural godo-romano. Adaptó obras griegas de matemática, geometría, música, astronomía y mecánica. Sus tratados de matemática y música fueron manuales básicos de estudio hasta el Renacimiento del siglo XV. En un párrafo de su segunda versión y comentario al *De la interpretación* de Aristóteles Boecio refiere su plan filosófico:

«Yo toda la obra de Aristóteles que me viniere a mano, vertiéndola con pluma romana, voy a escribir en discurso latino, a fin de que si algo de la sutileza del arte de la lógica, de la gravedad de la pericia moral y de la agudeza de la verdad natural ha sido escrito por Aristóteles, todo

ello, en orden, traduciré e incluso ilustraré con un comentario; y todos los diálogos de Platón traduciéndolos y a la vez comentándolos los pasaré a forma latina. Hecho todo ello, no desestimaré elevar sus pensamientos a una cierta concordancia y demostraré que ellos no disienten, como los más creen, en todas las cosas, sino que en líneas generales y en los asuntos máximamente filosóficos están de acuerdo.»[1]

De este majestuoso programa sólo llegó a realizar algunas obras del *Organon* aristotélico: las traducciones y comentarios al *De categorías*, al *De la interpretación* y a la *Isagoge* de Porfirio, que el neoplatonismo había incorporado a las obras propedéuticas de Aristóteles. Comentó los *Tópicos* y redactó tratados sobre temas lógicos: silogismos, división, definición. Boecio suscribió, al igual que Porfirio, el proyecto neoplatónico que trató de conciliar a los dos más grandes maestros de la Antigüedad. Sus traducciones y comentarios constituyen la *Logica vetus* (Lógica antigua) que será la fuente principal en la que abrevarán los llamados dialécticos hasta el siglo XII inclusive. A la par, compuso una serie de obras teológicas breves, conocidas como *Opuscula sacra*, cuyos análisis, por la aplicación de nociones filosóficas

1. «*Ego omne Aristotelis opus, quodcumque in manus uenerit in Romanum stilum uertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis grauitate peritiae, ex naturalis acumine ueritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis illustrem omnesque Platonis dialogos uertendo uel etiam commentando in Latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo reuocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem.*» Boecio, *Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles*, II, 1, pp. 79-80.

aristotélicas a temas teológicos cristianos, serán paradigmáticos para los escolásticos del siglo XIII. A la espera de su ejecución escribió, en la cárcel de Pavía, la *Philosophiae Consolatio*, consistente en un diálogo entre él mismo y la filosofía personificada, en el cual ensaya una defensa de su actuación política y sintetiza algunos temas propios de la filosofía neoplatónica: la fortuna, la felicidad, el mal, la providencia divina y la libertad humana. La *Consolación de la filosofía* fue uno de los libros más leídos y anotados durante la Edad Media y el Renacimiento, traducido a lenguas modernas ya en la Baja Edad Media y de notable influencia no sólo en pensadores, sino también en literatos y artistas plásticos.

Los dos textos que presentamos corresponden a los sendos comentarios que hace Boecio del pasaje introductorio de la *Isagoge* en el que Porfirio se desentiende de tratar sobre el *status* ontológico y gnoseológico de los universales. El texto seguido es el de G. Schepss y S. Brandt (*cf.* Bibliografía) cuyas páginas van entre barras (//). Al igual que con el *De la interpretación* aristotélico, Boecio hizo dos comentarios a la *Isagoge* de Porfirio. Para el primero, utilizó, aunque con críticas, la versión que había hecho del texto porfiriano Mario Victorino a mediados del siglo IV. La traducción de Mario Victorino nos quedó fragmentada justamente en este comentario de Boecio. Para el segundo hizo su propia traducción mucho más fiel al texto griego. El primero, redactado hacia los años 504 y 505, en forma de diálogo entre Fabio y Boecio mismo, pasó desapercibido durante la Edad Media. El segundo, de entre 507 y 509 y en forma de comentario, fue de capital y significativa importancia para la

tradición. Fue el texto básico de la llamada cuestión de los universales de los siglos XI y XII, al punto de que se ha caracterizado a esos siglos como de una «Edad boeciana», preparatoria de la «Edad aristotélica» del siglo XIII; su aspecto formal, especialmente en este pasaje en el que comenta los dilemas, resultó paradigmático para todos los autores que encararon el insoslayable comentario a la *Isagoge*, y sus soluciones marcaron, en gran parte, tanto doctrinal como terminológicamente la metafísica y la gnoseología medievales.

En el primer comentario Boecio <1> transcribe el párrafo de la *Isagoge* y asume la tarea de aclararlo. Para la primera cuestión <2> resume la manera según la cual el entendimiento –«ánimo», en sus términos– obtiene ya un conocimiento verdadero ya uno falso, a los cuales ajusta ambos términos de la disyuntiva porfiriana. Los universales existen porque su conocimiento es verdadero. Respecto de la segunda cuestión <3> también responde a sus dos términos, los universales serán corpóreos o incorpóreos según sea corpórea o incorpórea la especie bajo la cual sean subsumidos. Pero otros sólo los consideran incorpóreos, cosa que coincide con el parecer de Porfirio. Para la tercera cuestión <4> enumera tres tipos de incorpóreos. Los universales se equiparan al tercer tipo, los entes matemáticos, por cumplir con el doble requisito de ser corpóreos en los cuerpos e incorpóreos en la mente.

En el segundo comentario Boecio <1> traduce el pasaje en cuestión, toma la tarea de aclararlo y establece dos tipos de conoci-

miento que se separan por su correspondencia o no con un objeto, a los cuales ajusta el primer dilema porfiriano. La tercera pregunta es ejemplificada con dos tipos de incorpóreos. Divide el comentario en dos partes, primero plantea una serie de dudas respecto de los universales y después las soluciona. Las dudas <2> son primero sobre el tipo de existencia de los universales y después sobre el tipo de conocimiento que se tiene de ellos. Para la resolución de esas dudas <3> recurre a la teoría de la abstracción y al ejemplo de un incorpóreo matemático, la línea, cuya fuente es Alejandro de Afrodisia, para dar cuenta de la naturaleza anfibia del universal: corpóreo y particular en las cosas e incorpóreo y universal en la mente. Y termina dando una definición estrictamente gnoseológica de género y especies. Finalmente <4> responde cada término de los tres dilemas e identifica el último con las posiciones de Platón y Aristóteles.

A. M. S. Boethii
In Isagogen Porphyrii Commenta
Editio Prima

/24/ (I, 10) <1> Et ego: Hoc, inquam, quod ait se omnino praetermittere genera ipsa et species, utrum vere subsistant an intellectu solo et mente teneantur, an corporalia ista sint an incorporalia, et utrum separata an ipsis sensibilibus iuncta. De his sese, quoniam altior esset disputatio, tacere promisit, nos autem adhibito moderationis freno mediocriter unumquodque tangamus. <2> Eorum ergo quae se transire et praetermittere pollicetur, prima est quaestio, utrum genera ipsa et species vere sint an in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur. Quae quaestio huiusmodi est: quoniam hominum multiformis est animus, per sensuum qualitatem res sensibus subiectas intellegit et ex his quadam speculatione concepta viam sibi ad incorporalia intellegenda praemunit, ut cum singulos homines videam, eos quoque me vidisse cognoscam et quia homines sint, me intellexisse profitear. Hinc igitur ducta intellegentia velut iam sensibilium cognitione roborada sublimiori sese intellectu considerationis extollit et iam speciem ipsam hominis, quae sub animali est posita, et singulos homines continere suspicatur et illud incorporeum intellegit cuius ante particulas corporales in singulis hominibus sentiendis et intellegendis assumpserat. Nam hominem quidem illum specialem, qui nos /25/ omnes intra sui nominis ambitum cohercet, non est dicere corporalem, quippe

A. M. S. Boecio
Comentario a la Isagoge de Porfirio
Primera versión

/24/ (I, 10) <1>Y yo dije: lo que Porfirio establece que va a omitir es lo siguiente: «si los mismos géneros y especies realmente subsisten o si sólo son concepciones del entendimiento y la mente; si son ellos corporales o incorporales, y si están separados de las cosas sensibles o junto a ellas».[1] Sobre estas cuestiones Porfirio decidió callar por ser una discusión muy profunda. Pero nosotros, puesto el freno de la moderación, trataremos medianamente cada una de estas cuestiones. <2> Así pues, la primera pregunta que decide saltear y omitir es si los mismos géneros y las especies realmente existen o son representados, meros y vacíos, sólo con conceptos. La cuestión es como sigue. Como el ánimo de los hombres es multiforme, entiende, gracias a una cualidad de sus sentidos, las cosas sometidas a los mismos, y, por una cierta especulación concebida sobre esas cosas, se abre camino hacia el entendimiento de los incorpóreos al punto de que cuando veo hombres particulares, sé que los he visto y, a la vez, reconozco haber entendido que son hombres. Entonces, así conducido, el entendimiento, robustecido por el conocimiento de las cosas sensibles, se eleva en una consideración más sublime y se percata de que la especie misma de hombre, que está colocada bajo el género animal, contiene a los hombres particulares, y entiende lo incorpóreo que había antes tomado de las partes corpóreas de los hombres singulares perceptibles e inteligibles. Por cierto, aquella especie hombre que nos /25/ incluye a todos bajo la acepción de su nombre, no hay que llamarla corporal porque

quem sola mente intellegentiaque concipimus. Sic igitur mens rerum nixa primordiis altiori atque incomparabili intellegentia sublimatur. Hinc ergo animus non solum per sensibilia res incorporales intellegendi est artifex sed etiam fingendi sibi atque etiam mentiendi. Inde enim ex forma equi vel hominis falsam Centaurorum speciem sibi ipsa intellegentia comparavit. Has igitur mentis considerationes quae a rerum sensu ad intellegentiam profectae vel illtelleguntur vel certe finguntur, fantasias Graeci dicunt, a nobis visa poterunt nominari. Ita ergo nunc de generibus, speciebus et caeteris quaerunt: utrum haec vere subsistentia et quodammodo essentia constantiaque intellegantur, ut a corporalibus singulis vere atque integre ductam hominis speciem intellegamus, an certe quadam animi imaginatione fingantur, ut ille Horatii versus est: «Humano capiti cervicem pictor equinam iungere si velit [...]», quod neque est neque esse poterit sed sola falsa mentis consideratione pingitur. Nimis acute subtilis inquisitio atque ad rem maxime profutura! Scienda enim sunt utrum vere sint nec esse de his disputationem considerationemque, si non sint. Sed si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est /26/ dubium quin vere sint. Nam cum res omnes quae vere sunt, sine his quinque esse non possint, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodammodo coniunctae atque compactae. Cur enim Aristoteles de primis decem sermonibus genera rerum significantibus disputaret vel

la concebimos sólo con la mente y el entendimiento. Así pues, la mente apoyada en los primeros datos de las cosas se eleva gracias a un conocimiento más profundo e incomparable. Por lo tanto, el ánimo no sólo es el artífice de conocer las cosas incorpóreas a través de las sensibles, sino también de representárselas y hasta de engañarse. Pues el entendimiento mismo es el que compuso la especie falsa centauro a partir de la forma de caballo y de hombre. Estas consideraciones de la mente que, desde la percepción de las cosas, se encaminan hasta su conocimiento y que son entendidas y representadas, los griegos las llaman fantasías y los nuestros las denominaron concepciones. Así pues, respecto de los géneros, las especies y los demás predicables, ahora se pregunta si son entendidos como realmente subsistentes y, en cierta manera, entes y existentes, al punto de que entendemos la especie hombre como extraída real e íntegramente de los cuerpos particulares o si son más bien representados por la imaginación del ánimo, como en aquel verso de Horacio: «Si un pintor quisiera añadir un cuello equino a una cabeza humana [...]»,[2] lo que no existe ni podrá existir, sino que sólo es figurado por una falsa consideración de la mente. ¡Disquisición ésta agudísimamente sutil y máximamente provechosa para nuestro asunto! Por cierto, se trata de saber si realmente existen, y no habría discusión ni consideración al respecto, si no existieran. Mas si sopesares la verdad y la integridad de las cosas, no hay /26/ duda de que realmente existen. Pues no has de dudar de que estos cinco predicables realmente son entendidos ya que todas las cosas que realmente existen no podrían existir sin esos cinco. Y existen en todas las cosas, aglutinados y como unidos y compactos. Por cierto, ¿por qué causa discurriría Aristóteles sobre las diez cate-

eorum differentias propriaque colligeret et principaliter de accidentibus dissereret, nisi haec in rebus intimata et quodammodo adunata vidisset? Quod si ita est, non est dubium quin vere sint et certa animi consideratione teneantur. <3> Quod ipsius quoque Porphyrii probatur assensu. Nam quasi iam probato et scito quod ista vere subsistant, aliam quaestionem inferre non dubitat, cum dicit: an corporalia ista sint an incorporalia. Quae nimis esset frivola atque absurda quaestio, utrum essent corporalia, nisi prius esse constaret. Haec quoque non mediocriter utilis inquisitio ita resolvitur: incorporalia esse quae ipsa quidem nullis sensibus capiantur, animi tamen qualia sint consideratione clarescunt. Nam quia incorporeorum prima natura est, potest res incorporea parens esse quodammodo corporeae. Corporea vero incorporeis praeesse non poterunt, quod, quoniam substantia genus est, corporale vero et incorporale species substantiae, corporale non esse genus haec res declarat, quod substantiae, id est generi, incorporale supponitur. Quodsi corporale esset genus, numquam sub eo species incorporea poneretur. Animadverte igitur vehementissime, quam numquam /27/ quicquam a te animadversum fuit. Genus ipsum quoniam species habet, species vero differentiis disiunguntur et proprietatibus informantur, quoniam quaedam species reperiuntur quae in contraria sub genere divisione contrarias obtineant vices, ut sub animali rationale atque irrationale contraria sunt et sub rationali mortale atque immortale et haec quoque contraria, quaeritur, si animal solitario intellectu neque rationale neque irrationale sit, unde hae differentiae in speciebus natae sint, quae in genere

gorías que significan los géneros de todas las cosas, establecería sus diferencias y propios y principalmente disertaría sobre sus accidentes, a no ser que los hubiera visto en las cosas, unidos y como enlazados?[3] Si esto es así, no hay duda de que realmente existen y son concebidos gracias a una cierta consideración del ánimo. <3> Lo que también se prueba por el asentimiento del propio Porfirio. Pues, como dando por aprobado y sabido que realmente existen, no duda en pasar a la siguiente cuestión cuando dice: «si son ellos corporales o incorporales». La pregunta de si son corporales sería demasiado frívola y absurda a no ser que antes constara que existen. Esa muy útil pregunta se resuelve así: incorporales son las cosas que no son captadas por sentido alguno y, sin embargo, se tiene en claro cuáles son gracias a una consideración del ánimo. Pues como la naturaleza de los incorpóreos es primera, puede la cosa incorporal ser, de algún modo, causa de la corporal. Mas las corporales no pueden preexistir a las incorporales, porque, siendo sustancia un género, lo corporal y lo incorporal son especies suyas.[4] Esto demuestra que lo corporal no es un género, porque lo incorporal supone sustancia, esto es, su género. Y si lo corporal fuese un género, nunca se colocaría bajo él la especie incorporal. Así pues, atiende con todas tus fuerzas /27/ algo que fue desatendido por ti. El género contiene las especies, y las especies se separan por sus diferencias y son informadas por sus propiedades. Porque se encuentran algunas especies que por la división en contrarios debajo de su género, son contrarias una de otra, como bajo animal son contrarios lo racional y lo irracional, y bajo racional son también contrarios lo mortal y lo inmortal, se establece que animal en su solo concepto no es racional ni irracional, por ello esas

ante non fuerant. Quodsi genus, id est animal, utrasque res in se habet, ut et rationale et irrationale sit, in uno eodemque duo contraria eveniunt, quod est impossibile. Accingam igitur breviter quaestionem et dicam quod non genus utrumque sit, id est rationale vel irrationale, vel quicquid aliud inter se species per contrarietates dividunt sed vi sua et potestate genus, hoc continet, ipsum vero nihil horum est. Ita ergo genus tale est, ut ipsum neque corporale neque incorporale sit, utrumque tamen ex se possit efficere, quod secundo libro melius liquebit. Species alias corporalis, alias incorporalis est. Nam si hominem sub substantia ponas, corporalem speciem posuisti, sin deum, incorporalem. Eodem modo etiam differentiae. Nam si corporales vel /28/ incorporales species dividunt, erunt alias incorporales, alio tempore corporales, ut si dicas quadrupes ad bipedem, corporalis differentia est sed rationalis ad irrationalem, incorporalis differentia est. Et propria nihilominus eodem modo. Nam aequale speciei proprium fuerit: si corporalis, corporale erit proprium, si incorporalis, incorporale vindicabitur. Et accidens eodem modo. Nam si incorporalibus quid accidit, incorporale esse manifestum est, ut in animo accidens est scientia, incorporalis scilicet, corporalibus vero quae accidunt, corporalia esse manifestum est, ut si quis dicat accidens me habere capillum crispum. Si igitur genus neutrum per se ipsum est sed utrasque res es se ipso efficere potest, species, differentia, propria et accidentia ut accepta in contrarias species fuerint, proinde vel corporalia vel

diferencias que no están previamente en el género surgen en las especies. Porque si el género, esto es animal, contiene en sí ambas, siendo racional e irracional, se dan dos contrarios en una y la misma cosa, lo que es imposible. Resumiré, pues, brevemente la cuestión y diré que el género no es ambas cosas, esto es, racional e irracional, ni algo que las especies dividan entre sí por contrarios, sino que el género por su propia virtud y potencia las contiene, pero él no es ninguna de estas. Así pues, el género es tal que no es corporal ni incorporal, y sin embargo puede aceptar ambas por sí, cosa que se resolverá mejor en el segundo libro.[5] Las especies son, pues, una corporal y otra incorporal. En efecto, si colocas hombre bajo sustancia, colocaste una especie corporal, y si, en cambio, dios, una incorporal. Y lo mismo con las diferencias. Pues si las especies se dividen /28/ en corporales e incorporales, unas serán corporales y otras, incorporales. Como si dijeras cuadrúpedo respecto de bípedo, la diferencia es corporal; pero si dijeras racional respecto de irracional, la diferencia es incorporal. Y con los propios sucede exactamente lo mismo. Pues el propio será igual que la especie. Si la especie es corporal, el propio será corporal; si la especie es incorporal, el propio se tomará como incorporal. Y lo mismo con el accidente. Pues si le son inherentes accidentes incorporales, es evidente que la especie es incorporal, como sucede la ciencia en el ánimo, esto es algo incorporal. Pero si son inherentes accidentes corporales, es evidente que la especie es corporal, como si alguien dijera que yo tengo accidentalmente el cabello crespo. Así pues, si el género no es por sí ninguna de esas dos cosas, sino que puede recibirlas por sí, las especies, las diferencias, los propios y los accidentes recibidos estarán en especies contrarias y se llamarán

incorporalia uocabuntur. Sed sunt quibus hoc ipsum integrum videri possit, et haec solum incorporalia esse definiunt. Qui sic dicunt, non considerari genus in eo quod quaeque res suapte natura constat sed in /29/ eo quod genus sit. Itaque si substantia genus est, non consideratur in eo quod substantia est sed in eo quod sub se species habet. Item si species corporeum et incorporeum est, non in eo quod deus vel homo dicitur, consideratur sed in eo quod est sub genere. Eodem modo etiam differentiae non considerantur in eo quod bipes vel quadrupes sit sed in eo quod est differentia. Nam quadrupes hoc ipsum nulla differentia est, nisi sit bipes a quo differat. Itaque non quadrupes vel bipes respicitur sed id quod medium est in bipede et quadrupede, id est differentia: et de proprio idem. Nam quod cuiusque est proprium, in eo proprium consideratur quod eius cuius dicitur esse proprium speciei solius est. Nam risibilis non in eo proprium hominis quod risus est sed in eo quod solus homo potest ridere. Quae manifeste incorporalia esse indubitatum est. Deinde accidentia proinde sunt, qualia fuerint ea quibus accidunt, ut superius dictum est. <4> Sed hi probare videntur hoc ipsius Porphyrii sententia, qui, veluti iam probato quodi ncorporea sint, ita ait: et utrum separata an in ipsis sensibilibus iuncta, quod, si esse haec aliquando corporalia extitisset, absurdum esset quaerere utrum incorporalia seiuncta essent a sensibilibus an iuncta, cum sensibilia ipsa sint corpora. Talis autem est quaestio, ut quoniam quaedam incorporales sunt res, quae omnino corpora non patiuntur, ut /30/ animus vel deus, quaedam vero quae sine corporibus esse non possunt, ut prima post

corporales o incorporales. Pero hay algunos a quienes esto mismo les parece de otra manera: definen los predicables sólo como incorporales. Y lo explican así: no consideran al género en relación a la cosa que lo constituye según su propia naturaleza, sino en /29/ cuanto es género. Así pues, si la sustancia es género, no se la considera en cuanto es sustancia, sino en cuanto tiene bajo ella especies. E igualmente si la especie es corporal o incorporal, no se la considera en cuanto se la llame dios u hombre, sino en cuanto está debajo de un género. Y del mismo modo las diferencias no se consideran en cuanto sean bípedo o cuadrúpedo, sino en cuanto es diferencia. Pues cuadrúpedo por sí mismo no es una diferencia, sino que lo es en cuanto difiere de bípedo. Así pues, cuadrúpedo o bípedo sólo se consideran en relación a lo que media entre bípedo y cuadrúpedo, esto es, la diferencia. Y lo mismo respecto del propio. Pues lo que es propio de cada cosa, no se considera propio en cuanto se dice que es propio de una sola especie. Pues risible no se dice en cuanto lo propio del hombre es la risa, sino en cuanto sólo el hombre puede reír. Y no hay duda de que son manifiestamente incorporales. Entonces, los accidentes serán tales como fueren las cosas en las que son inherentes, como se dijo antes. <4> Ahora bien, esto parecen aprobarlo con la opinión del propio Porfirio, cuando habiendo establecido que son incorporales, sigue así: «y si están separados o junto a las mismas cosas sensibles», porque, si los predicables se presentasen como corporales, sería absurdo indagar si son incorporales separados o junto con las cosas sensibles, ya que las cosas sensibles son cuerpos. La cuestión es ésta: como existen algunas cosas incorporales que de ningún modo soportan cuerpos, como /30/ el ánimo o dios; otras, en cambio,

terminos incorporalitas, quaedam autem quae in corporibus sunt et praeter corpora sese esse patiuntur, ut anima –quaeritur ergo hae quinque res ex quo incorporalitatis sint genere, utrum eorum quae omnino separantur a corpore an quae a corporibus separari non possunt an quae iungantur aliquotiens, aliquotiens segregentur. Videtur autem quod et segregari et iungi possint. Nam quando corporalium divisio per genera in species fit et eorum propria et differentiae nominantur, haec circa sensibilia, id est corporalia esse non dubium est; cum vero de incorporalibus rebus tractatus habetur et per ea ipsa dividuntur quae corpore carent, circa incorporalia versantur. Quodsi boc est, non est dubium quod quinque haec ex eodem sunt genere, quod et praeter corpora separata esse possint et corporibus iungi patiantur sed ita, ut si corporibus iuncta fuerint, inseparabilia a corporibus sint, si vero incorporalibus, numquam ab incorporalibus separentur et utrasque in se contineant potestates. Nam si corporalibus iunguntur, talia sunt, qualis illa prima post terminos incorporalitas, quae numquam discedit a corpore, si vero incorporalibus, talia sunt, qualis est animus, qui numquam corpori copulatur.

que no pueden existir sin cuerpos, como la primera incorporalidad detrás de los límites corporales,[6] y otras que existen en los cuerpos y más allá de los cuerpos soportan existir, como el alma, se pregunta entonces, de qué tipo de incorporalidad son estas cinco cosas, si de aquellas que están absolutamente separadas de un cuerpo; si de las que no pueden separarse de los cuerpos, o si de las que ya se unen ya se separan. Y parece que de las que pueden estar ya separadas ya unidas. Pues cuando se hace la división de los cuerpos de géneros a especies y se establecen los propios y las diferencias, ellos están en torno de las cosas sensibles, esto es, no hay duda de que son corporales; en cambio, cuando se trata de cosas incorporales y por aquellas cinco se dividen las cosas que carecen de cuerpo, se hallan en torno de las incorporales. Siendo esto así, no hay duda de que esos cinco son del mismo tipo: no sólo pueden estar separados, más allá de los cuerpos, sino también soportan estar unidos a los cuerpos, pero al punto de que si estuvieran unidos a los cuerpos, serían inseparables de ellos; si, en cambio, estuvieran unidos a las cosas incorporales, nunca se separarían de ellas, y conllevan en sí ambas posibilidades. Pues, si se unen a los cuerpos, son tales como aquella primera incorporalidad detrás de los límites, la cual nunca se separa de un cuerpo; si, en cambio, se unen a las cosas incorporales, son tales como es el ánimo que nunca se une a un cuerpo.

NOTAS

1. Boecio cita el pasaje de la *Isagoge* en la versión de Mario Victorino.

2. Horacio, *Epístola a los Pisones* (*Arte poética*), 1-2.

3. Ya antes en I, 4, p. 10, también aludiendo a Aristóteles da por sentado que los universales existen y que abstraídos de los particulares, son conceptos verdaderos porque la organización del saber los presupone: «Esta disputa sobre el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente, nos depara como un cierto camino en todo el conocimiento de la filosofía». (*Haec autem generis, species, differentiae, proprii atque accidentis disputatio in omnibus nobis philosophiae cognitione quasi quandam viam parat.*)

4. La explicación de este pasaje está en considerar que incorporal tiene dos sentidos. Incorporales son los universales y en este sentido la sustancia incorporal entendida como género es anterior, principio o causa, a las especies y a los individuos, *cf.* Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998b5-8, y Porfirio, *Isagoge*, II. Pero también incorporal en el par corporal/incorporal es una diferencia específica que aplicada a un género conforma especies.

5. Particularmente en II, 4, p. 93: «El género estando en acto, cosa que los griegos llaman *enérgeia*, no contiene estas diferencias, pero en potencia no carece de esas diferencias que baja a sus especies». (*Genus actu quidem ipso, quod Graeci energeian vocant, istas differentias non habet, at vero potestate ab his ipsis differentiis, quas in suas species fundit, non vacat.*)

6. En I, 11, p. 31, Fabio, su interlocutor, le pregunta justamente por esta «primera incorporalidad». Boecio le dice que son los contornos de las figuras geométricas (*extremitates earum quae in geometria sunt figurarum*) y remite al *Comentario del Sueño de Escipión* de Macrobio. Allí, en I, V, 5, Macrobio llama «primera naturaleza incorpórea detrás de los cuerpos» (*prima incorporea natura post corpora*) al contorno de los cuerpos (*terminus corporum*) que, aunque está siempre en los cuerpos (*circa corpora*), es entendido como incorpóreo. Y lo identifica con la superficie, determinada por líneas, las que a su vez se definen por puntos. (*Haec superficies, sicut est terminus corporum, ita lineis terminatur* [...] *punctis lineae finiuntur.*) Boecio establece una cierta naturaleza anfibia del universal con la que responde a ambos términos del tercer dilema porfiriano y que profundizará y fundamentará en el segundo comentario. Los universales se equiparan al tercer tipo de incorpóreos. Pero cuando están en los cuerpos, no pueden ser separados de ellos, como el primer tipo de incorpóreos, por ejemplo «la primera incorporalidad detrás de los límites». Y cuando están separados de los cuerpos, parecen absolutamente incorpóreos, como el segundo tipo de incorpóreos, por ejemplo «el ánimo». Fabio, su interlo-

cutor, más adelante, en I, 11, p. 31, le pregunta por esa «primera incorporalidad». Y Boecio le responde que son los contornos de las figuras geométricas (*extremitates earum quae in geometria sunt figurarum*) y remite al Comentario del Sueño de Escipión de Macrobio, que supone Fabio conoce. Allí, en I, V, 5, Macrobio llama «primera naturaleza incorpórea detrás de los cuerpos» (*prima incorporea natura post corpora*) *al contorno de los cuerpos* (*terminus corporum*), el que, aunque siempre se encuentre en los cuerpos (*circa corpora*), es entendido como incorpóreo. Es el primer grado de abstracción que obtiene el pensamiento cuando especula matemáticamente sobre un cuerpo (*cogitatio quae conceperit terminum, corpus relinquit*). Esta naturaleza es identificada por Macrobio con la superficie, la que es determinada por líneas, las que a su vez se definen por puntos (*Haec superficies, sicut est terminus corporum, ita lineis terminatur* [...] *punctis lineae finiuntur*). Si se considera que más adelante, en I, V, 13, Macrobio incluye entre esas incorporalidades y en un grado mayor y perfecto de abstracción al número (*prima est perfectio incorporalitatis in numeris*), Boecio ya tiene los tres incorpóreos, número, línea y superficie, que serán de alto rendimiento en el segundo comentario.

A. M. S. Boethii
In Isagogen Porphyrii Commenta
Editio Secunda

/159/ (I, 10) <1> «*Mox, inquit, de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudique intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim et huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis.*» Altiores, inquit, quaestiones praetereo ne eis intempestive lectoris animo ingestis initia eius primitiasque perturbem. Sed ne omnino faceret neglegente ut nihil praeterquam quod ipse dixisset lector amplius putaret occultum, id ipsum cuius exequi quaestionem se differre promisit addidit ut de his minime obscure penitusque tractando nec lectori quicquam obscuritatis offunderet et tamen scientia roboratus quid quaeri iure posset agnosceret. Sunt autem quaestiones quas sese reticere /160/ promittit et perutiles et secretae et temptatae quidem a doctis viris nec a pluribus dissolutae. Quarum prima est huiusmodi. Omne quod intellegit animus aut id quod est in rerum natura constitutum intellectu concipit et sibimet ratione describit aut id quod non est vacua sibi imaginatione depingit. Ergo intellectus generis et caeterorum cuiusmodi sit quaeritur, utrumne ita intellegamus species et genera ut ea quae sunt et ex

A. M. S. Boecio
Comentario a la Isagoge de Porfirio
Segunda versión

/159/ (I, 10) <1> «*Ahora respecto de los géneros y las especies, si subsisten o si están sólo colocados en meros conceptos; si, en el caso de que subsistan, son corporales o incorporales, y si están separados de las cosas sensibles o en las cosas sensibles y existiendo en torno a ellas rehusaré hablar, pues una empresa de este tipo es profundísima y requiere un examen más amplio.*» Cuestiones más profundas pasa por alto Porfirio a fin de no perturbar, presentándolas intempestivamente al ánimo del lector, sus comienzos y primeros conocimientos. Pero para no obrar de manera negligente al punto de que el lector no piense que hay algo más oculto, con excepción de lo que el propio autor hubo dicho, agregó las cuestiones cuya solución prometió diferir, para que al presentarlas de manera no oscura y profunda no se vuelque al lector algo de oscuridad y, antes bien, robustecido por el saber conozca qué puede ser inquirido con derecho. Hay, pues, cuestiones que /160/ Porfirio decide callar, cuestiones muy útiles y peculiares y que tratadas ciertamente por sabios varones no han sido resueltas por la mayoría. La primera de las cuales es la siguiente: todo lo que el ánimo entiende o bien lo capta con un concepto y se lo describe a sí mismo con un enunciado como algo que está constituido en la naturaleza de las cosas, o bien se figura con la vana representación algo que no existe. Por lo tanto, respecto del concepto de género y de los otros que sean de ese modo se pregunta si entendemos las especies y los géneros como aquellas cosas que existen y a partir de las cuales captamos un concepto

quibus verum capimus intellectum, an nosmet ipsi nos ludimus cum ea quae non sunt animi nobis cassa cogitatione formamus. Quodsi esse quidem constiterit et ab his quae sunt intellectum concipi diserimus, tunc alia maior ac difficilior quaestio dubitationem parit cum discernendi atque intellegendi generis ipsius naturam summa difficultas ostenditur. Nam quoniam omne quod est aut corporeum aut incorporeum esse necesse est, genus et species in aliquo horum esse oportebit. Quale erit igitur id quod genus dicitur, utrumne corporeum an uero incorporeum? Neque enim quid sit diligenter intenditur nisi in quo horum poni debeat agnoscatur. Sed neque cum haec soluta fuerit quaestio omne excludetur ambiguum. Subest enim aliquid quod, si incorporalia esse genus ac species dicantur, obsideat intellegentiam atque detineat exsolvi postulans: utrum circa corpora ipsa subsistant an et praeter corpora subsistentiae incorporales esse videantur. Duae quippe incorporeorum formae sunt: ut alia praeter corpora esse /161/ possint et separata a corporibus in sua incorporalitate perdurent (ut deus, mens, anima); alia vero cum sint incorporea, tamen praeter corpora esse non possint (ut linea vel superficies vel numerus vel singulae qualitates), quas tametsi incorporeas esse pronuntiamus quod tribus spatiis minime distendantur, tamen ita in corporibus sunt ut ab his diuelli nequeant aut separari aut si a corporibus separata sint, nullo modo permaneant. Quas licet quaestiones arduum sit ipso interim Porphyrio renuente dissolvere, tamen aggrediar ut nec anxium lectoris animum relinquam nec ipse in his quae praeter muneris suscepti seriem sunt tempus operamque consumam.

verdadero, o nosotros mismos nos engañamos cuando aquellas cosas que no existen, nos las formamos con un vano pensamiento del ánimo. Porque si constara que ciertamente existen y dijéramos que de las cosas que existen es captado el concepto, entonces surge otra duda mayor y más difícil: una suma dificultad se presenta al discernir y entender la naturaleza del género mismo. Pues como todo lo que existe es necesario que sea corpóreo o incorpóreo, género y especies serán uno de dos. ¿Cómo será, pues, aquello que se llama género, corpóreo o incorpóreo? En efecto, no se pretende conocer diligentemente qué es, sino en cuál de ésos deba ponerse. Mas, aunque no fuera solucionada esta cuestión, se podría disipar toda duda. En efecto, si se dijera que son incorporales, lo que asedia y detiene su conocimiento se resuelve postulando si subsisten en torno de los cuerpos mismos o son subsistencias incorporales también más allá de los cuerpos. Ciertamente, hay dos clases de incorpóreos, a saber, unos que podrían existir /161/ más allá de los cuerpos y separados de los cuerpos perdurarían en su naturaleza incorporal, como dios, la mente, el alma; otros que, aunque sean incorpóreos, sin embargo no podrían existir más allá de los cuerpos, como la línea, la superficie, el número o las cualidades singulares.[1] Las cuales aunque enunciamos que son incorpóreas porque no se extienden en tres dimensiones, con todo a tal punto existen en los cuerpos que no pueden ser desligadas o separadas de ellos, o si fueran separadas de los cuerpos, de ningún modo permanecerían. Aunque estas cuestiones sean algo arduo, siendo el propio Porfirio renuente a resolverlas, con todo las asumiré para no dejar ansioso el ánimo del lector y no consumir tiempo y fatiga en cosas que están más allá del trabajo emprendido.

Primum quidem pauca sub quaestionis ambiguitate proponam, post vero eundem dubitationis nodum absolvere atque explicare temptabo. <2> Genera et species aut sunt atque subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur. Sed genera et species esse non possunt. Hoc autem ex his intellegitur. Omne enim quod commune est uno tempore pluribus, id unum esse non poterit. Multorum enim est quod commune est, praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. Quantaecumque enim sunt species in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant sed singulae uno tempore totum genus habent. Quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut cum in pluribus totum uno sit tempore in semet ipso sit /162/ unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit. Quo fit ut omnino nihil sit; omne enim quod est, idcirco est quia unum est. Et de specie idem convenit dici. Quodsi est quidem genus ac species sed multiplex neque unum numero, non erit ultimum genus sed habebit aliud superpositum genus quod illam multiplicitatem unius vi nominis includat. Ut enim plura animalia quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, idcirco eorum genera perquiruntur, ita quoque quoniam genus quod in pluribus est atque ideo multiplex habet sui similitudinem quod genus est; non est vero unum quoniam in pluribus est, eius generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inventum eadem ratione quae superius dicta est, rursus genus

Primero expondré unas pocas cosas bajo la ambigüedad de la cuestión y después el mismo nudo de la duda intentaré desatar y desenvolver. <2> Los géneros y las especies son y subsisten,[2] o están formados sólo por el entendimiento y el pensamiento, pero los géneros y las especies no pueden existir. Y esto se entiende a partir de lo siguiente. Todo lo que es común a un tiempo a muchos, no podrá ser uno; pues, lo que es común es propio de muchos. Sobre todo cuando una y la misma cosa está toda a un tiempo en muchos. En efecto, cuantas quiera son las especies, en todas el género es uno, no porque cada una de las especies se separe de él como si fuera una parte suya, sino porque cada una tiene a un tiempo todo el género. Por lo cual resulta que todo el género, puesto en los muchos singulares a un tiempo, no puede ser uno; ni puede suceder que, como está todo en muchos a un tiempo, sea en sí mismo uno /162/ numéricamente. Porque de ser así, no podrá ser un único género, de donde resulta que no sería nada en absoluto. En efecto, todo lo que es, es, precisamente, porque es uno. Y lo mismo conviene decir de las especies. Porque si hay un género o una especie, múltiple y no uno numéricamente, no habrá un último género, sino que tendrá por encima otro género que incluya aquella multiplicidad en el vocablo de su solo nombre. En efecto, como los múltiples animales, aunque tengan algo similar, sin embargo no son lo mismo, por ello requieren de géneros propios, del mismo modo, ya que el género que está en muchos y por ello es múltiple, guarda una similitud respecto de ellos, porque es género, no es sin embargo uno, porque está en muchos. Incluso de ese género debe buscarse otro, y aunque fuera hallado, por la misma razón que antes se dijo, se buscará un tercer género.[3] Así

tertium uestigatur. Itaque in infinitum ratio procedat necesse est cum nullus disciplinae terminus occurrat. Quodsi unum quiddam numero genus est commune multorum esse non poterit. Una enim res si communis est aut partibus communis est et non iam tota communis sed partes eius propriae singulorum; aut in usus habentium etiam per tempora transit ut sit commune ut servus communis uel equus; aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est substantiam constituat, ut est theatrum vel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. Genus vero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; /163/ nam ita commune esse debet ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est constituere valeat et formare substantiam. Quocirca si neque unum est quoniam commune est, neque multa quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse. Idemque de caeteris intellegendum est. Quodsi tantum intellectibus genera et species caeteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta ut sese res habet aut ut sese res non habet (nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest). Si generis et speciei caeterorumque intellectus ex re subiecta veniat ita ut sese res ipsa habet quae intellegitur, iam non tantum in intellectu posita sunt sed in rerum etiam ueritate consistunt, et rursus quaerendum est quae sit eorum natura quod superior quaestio uestigabat. Quodsi ex re quidem generis caeterorumque sumitur intellectus neque ita ut sese res habet quae intellectui subiecta est, vanum necesse est esse intellectum qui ex re quidem sumi-

es necesario que la razón proceda al infinito, en tanto no encuentre ningún término a su tarea. Y si hay un cierto género uno numéricamente, no podrá ser común a muchos. En efecto, una cosa si es común, o bien lo es respecto de sus partes, y ya no es toda común, sino que sus partes son propias de cada uno, o bien el que sea común viene dado por el uso de sus poseedores a través del tiempo, como es común un esclavo o un caballo, o bien resulta común a todos a un tiempo, mas no de manera que con aquellas cosas a las que es común constituya una sustancia, como es el teatro o un espectáculo, que es común a todos los espectadores.[4] El género, por cierto, no puede ser común a las especies según ningún modo de éstos; pues, /163/ a tal punto debe ser común que no sólo esté todo en cada una y al mismo tiempo, sino también pueda y deba constituir una sustancia con aquellas cosas respecto de las cuales es común. Por lo tanto, si no es uno, porque es común, ni muchos, porque debe buscarse otro género de esa multitud, parecerá que el género no existe en absoluto, y lo mismo debe entenderse de los demás predicables. Pero si sólo los géneros, las especies y los demás predicables son captados con conceptos, puesto que todo concepto resulta de un objeto, sea que ese objeto exista sea que no –de hecho, no puede resultar un concepto sin objeto–, si el concepto de género, especies y los demás predicables proviene del objeto, tal como la cosa que es entendida existe, entonces no sólo están colocados en el entendimiento sino también se hallan en la verdad de las cosas. Y de nuevo debe preguntarse cuál es su naturaleza, cosa que la cuestión anterior investigaba. Y si el concepto de género y de los demás predicables es tomado de la cosa no como está sujeta al entendimiento, es necesario que sea un concepto vacío el que es

tur, non tamen ita ut sese res habet; id est enim falsum quod aliter atque res est intellegitur. Sic igitur quoniam genus ac species nec sunt nec cum intelleguntur verus eorum est intellectus, non est ambiguum quin omnis haec sit deponenda de his quinque propositis disputandi cura, quandoquidem neque de ea re quae sit /164/ neque de ea de qua verum aliquid intellegi proferrive possit, inquiritur.

(I, 11) <3> Haec quidem est ad praesens de propositis quaestio, quam nos Alexandro consentientes hac ratiocinatione solvemus. Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum qui ex subiecto quidem fit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri. In his enim solis falsa opinio ac non potius intellegentia est quae per compositionem fiunt. Si enim quis componat atque coniungat intellectu id quod natura iungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat, ut si quis equum atque hominem iungat imaginatione atque effigiet centaurum. Quodsi hoc per divisionem et per abstractionem fiat, non quidem ita res sese habet ut intellectus est, intellectus tamen ille minime falsus est. Sunt enim plura quae in aliis esse suum habent ex quibus aut omnino separari non possunt aut, si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore quidem est aliquid et id quod est corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet. Quod docetur ita: si enim separata sit a corpore, non subsistit; quis enim umquam sensu ullo separatam a corpore lineam cepit? Sed animus cum confusas res permixtasque in se a

tomado de la cosa, mas no como ésa es. Pues es falso lo que es entendido de manera diferente de como la cosa es. Así entonces, ya que género y especies no existen, ni cuando son entendidos, su concepto es verdadero, toda preocupación por la cuestión sobre los predicables debe deponerse porque no se indaga ni sobre la cosa que existe /164/ ni sobre la cosa de la cual puede entenderse o proferirse algo verdadero.

(I, 11) <3> Esta es, hasta ahora, la cuestión sobre los predicables que nosotros, de acuerdo con Alejandro,[5] resolveremos con el siguiente razonamiento. En efecto, afirmamos que no es necesario que todo concepto que surja ciertamente del objeto, no siendo como el objeto mismo es, se presente falso y vacío. Pues en ésos sólo hay una falsa opinión que resulta por composición y no más bien conocimiento. En efecto, si alguien compusiera y uniera con el entendimiento aquello que la naturaleza no tolera que esté unido, nadie ignora que ello es falso, como si alguien uniera con la representación un caballo y un hombre y se figurase un centauro. Pero si ello resulta por distinción y abstracción, ciertamente la cosa no existe como es conocida, sin embargo su concepto no es falso en absoluto. Pues hay muchas cosas que tienen su ser en otras cosas y de ellas o bien no pueden ser separadas o bien si lo fueran, no podrían existir. Y para que ello nos sea manifiesto vaya un ejemplo recurrente: la línea es ciertamente algo en el cuerpo y eso que es se lo debe al cuerpo, esto es, su ser se conserva por el cuerpo. Esto nos enseña lo siguiente: si fuera separada del cuerpo, no existe, pues ¿quién con algún sentido alguna vez captó una línea separada del cuerpo? El ánimo cuando capta en sí a partir de los sentidos esas cosas con-

sensibus cepit, eas propria vi et /165/ cogitatione distinguit. Omnes enim huiusmodi res incorporeas in corporibus esse suum habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit, at vero animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita resolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur ita distinguit tu incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta speculetur et videat. Diversae enim proprietates sunt incorporeorum corporibus permixtorum, etsi separentur a corpore. Genera ergo et species caeteraque uel in incorporeis rebus uel in his quae sunt corporea reperiuntur. Et si ea in rebus incorporeis invenit animus, habet ilico incorporeum generis intellectum. Si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur. Ita haec cum accipit animus permixta corporibus, incorporalia dividens speculatur atque considerat. Nemo ergo dicat falso nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus quasi praeter corpora sit, cum praeter corpora esse non possit. Non enim omnis qui ex subiectis rebus capitur intellectus aliter quam sese ipsae res habent, falsus esse putandus est sed, ut superius dictum /166/ est, ille quidem qui hoc in compositione facit falsus est, ut cum hominem atque equum iungens putat esse centaurum, qui vero id in divisionibus et abstractionibus assumptionibusque ab his rebus in quibus sunt efficit, non modo falsus non est, verum etiam solus id quod in proprietate verum est

fusas y mezcladas en otras, las distingue gracias a su propia capacidad y /165/ pensamiento. En efecto, a todas esas cosas incorpóreas que tienen su ser en los cuerpos el sentido nos las otorga con los mismos cuerpos, mas el ánimo que tiene el poder de componer las cosas desunidas y desatar las compuestas que son otorgadas a los sentidos en forma confusa y conjunta con los cuerpos a tal punto las distingue, que puede especular y ver su naturaleza incorpórea por sí y sin los cuerpos en los que está concreta. De hecho, son diversas las propiedades de las cosas incorpóreas mezcladas con los cuerpos, aunque se separen del cuerpo. Por lo tanto, los géneros, las especies y los restantes o bien se encuentran en las cosas incorpóreas o bien en esas que son corpóreas. Si el ánimo los encuentra en las cosas incorpóreas, inmediatamente obtiene el concepto incorpóreo del género; si, en cambio, observa los géneros y las especies de las cosas corporales, quita, como es su costumbre,[6] de los cuerpos la naturaleza de las cosas incorpóreas y contempla la forma sola y pura, como es en sí misma. Así cuando el ánimo recibe las cosas incorporales mezcladas en los cuerpos, distinguiéndolas, las contempla y considera. Nadie, por lo tanto, diga que pensamos falsamente la línea, ya que de tal manera la captamos con la mente como si existiera más allá de los cuerpos, aunque más allá de los cuerpos no puede existir. En efecto, no todo concepto que sea de manera diferente de como la cosa es, es falso; sino –como se dijo antes– /166/ sólo el que se obtiene en composición, como cuando uniendo hombre con caballo se cree que el centauro existe. En cambio, el que se obtiene en distinciones, abstracciones y asunciones de esas cosas en las que existen, no sólo no es falso, antes bien sólo él puede encontrar aquello que es en su

invenire potest. Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelleguntur autem praeter sensibilia ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi. Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia. Nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est fit sensibilis; cum in uniuersalibus fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est in singularibus permanet; cum intellegitur fit uniuersalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora. Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae, ut linea curva atque cava, quae /167/ res cum diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eadem enim linea cava, eadem curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est; sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet.

propiedad verdadero. Existen, entonces, tales cosas en las corporales y sensibles, mas se entienden más allá de las sensibles, al punto de que su naturaleza puede ser observada y su propiedad comprendida. En efecto, cuando géneros y especies son pensados, entonces se reúne una similitud de los individuos en los que los universales existen, como por ejemplo a partir de los hombres individuales y disímiles entre sí, se reúne una similitud de humanidad. Esta similitud, pensada en el ánimo y observada verazmente, se convierte en especie. Y, a su vez, una similitud considerada entre las diversas especies, similitud que no puede existir sino en las mismas especies o en sus individuos, produce el género. Éstos, pues, existen en los singulares, pero se entienden universales. Y no otra cosa debe pensarse que es la especie sino un pensamiento reunido de la similitud sustancial de individuos disímiles en número y la del género un pensamiento reunido de la similitud de especies.[7] Mas esta similitud cuando está en los individuos, es sensible; cuando está en los universales, es conceptual. E igualmente cuando es sensible, permanece en los individuos; cuando es entendida, es universal. Subsisten, por lo tanto, en torno de las cosas sensibles, mas se entienden más allá de los cuerpos. Y no hay inconveniente en que dos cosas en un mismo objeto sean diversas por razón, como la línea cóncava y la convexa, las cuales /167/ aunque se determinen con diferentes definiciones y diverso sea su concepto, con todo, siempre se encuentran en el mismo objeto;[8] pues la misma línea cóncava es la misma línea convexa. Igualmente respecto de los géneros y las especies, esto es, hay un único objeto para la individualidad y la universalidad. De un modo es universal, cuando es pensado, y de otro, individual, cuando es percibido en esas cosas en las que

<4> His igitur terminatis omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur uero alio. Et sunt incorporalia sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus. Intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia. Sed Plato genera et species caeteraque non modo intellegi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, Aristoteles vero intellegi quidem incorporalia atque universalia sed subsistere in sensibilibus putat. Quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi, altioris enim est philosophiae. Idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus sed quod hic liber ad *Praedicamenta* conscriptus est quorum Aristoteles est auctor.

tiene su ser. <4> Habiendo determinado esto, según creo, toda la cuestión está resuelta. En efecto, los géneros y las especies subsisten de un modo y son entendidos de otro: son incorporales, pero unidos a las cosas sensibles subsisten en ellas. Mas son entendidos como subsistiendo por sí mismos y no teniendo su ser en otros. Ahora bien, Platón piensa que los géneros y especies no sólo se entienden como universales sino también que existen y subsisten más allá de los cuerpos. Aristóteles, por su parte, piensa que se entienden como incorporales y universales, pero que subsisten en los cuerpos sensibles. Dirimir cuál de las dos opiniones es la apropiada hace a una filosofía más profunda.[9] Al respecto hemos seguido con más aplicación la doctrina de Aristóteles, no porque la aprobamos máximamente, sino porque este libro fue escrito para las *Categorías* cuyo autor es Aristóteles.

NOTAS

1. Boecio ejemplifica el tercer dilema con dos tipos de incorpóreos, unos separables de los cuerpos y otros inseparables, con la intención de equiparar los universales con uno de ésos. De hecho, el segundo tipo de incorpóreos y específicamente el ejemplo de la línea, particular en los cuerpos y universal en el pensamiento, es clave en la gnoseología que ensaya más adelante para la obtención de conceptos universales.

2. *«sunt atque subsistunt»*, *subsistere* es la existencia (*esse*) propia de los incorpóreos, entre los cuales se cuentan los universales. *Cf.* nota 5 al texto de Porfirio.

3. Argumento que recuerda aquel del «tercer hombre» en la crítica de Aristóteles a las ideas platónicas, en *Metafísica*, I, 990b17 y ss.

4. De las tres maneras de decirse común, Boecio sólo ejemplifica aquí la segunda y la tercera. En un pasaje análogo a éste en su *Comentario a las «Categorías» de Aristóteles*, *Patrología Latina*, 64, 164 c-d, da como ejemplo de la primera acepción de común, una mansión (*domus*), que se dice común respecto de los individuos que la comparten (*partes eius propriae singulorum*).

5. Alejandro de Afrodisia, filósofo aristotélico de fines del siglo II d.C., comentador de las obras del Estagirita, de quien Boecio toma la doble naturaleza del universal: particular en las cosas y universal en la mente, la teoría de la abstracción del universal a partir de los singulares y la equiparación de los universales con los entes matemáticos. *Cf.* Alexandri Aphrodisiensis *De anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, Berlín, G. Reimer, 1887, p. 90, lín. 2-10.

6. El primer caso sólo sería posible para un espíritu separado de un cuerpo, esto es, incorpóreo, que captaría inmediatamente (*ilico*) el universal e incorpóreo sin necesidad del procedimiento de división y abstracción. El segundo, para un espíritu en un cuerpo. Con el *«ut solet»* (como es su costumbre) Boecio parece decir que la actividad propia del espíritu en esa condición encarnada es abstraer el universal de los cuerpos particulares dados a la percepción.

7. De acuerdo con el proceso cognoscitivo que esgrimió para la obtención de los universales, Boecio ensaya una definición estrictamente gnoseológica de género y especies.

8. Esta naturaleza anfibia del universal: subsistente en las cosas y conceptual en el alma, es ejemplificada con el símil de la línea cóncava y la convexa. La misma analogía utiliza Aristóteles para notar las partes racional e irracional del alma, *cf. Ética a Nicómaco*, I. 13, 1102a30.

9. Con unos famosos versos, Godofredo de San Víctor, del siglo XII, de la Escuela de San Víctor, reprocha a Boecio la no resolución del tercer dilema: «Se detiene Boecio estupefacto por la discusión / oyendo qué éste y aquél declaran sabiamente / y qué favorezca a quien no discierne con razón / ni presume resolverla definitivamente» (*Assidet Boethius stupens de hac lite / audiens quid hic et hic asserat perite / et quid cui faveat non discernit rite / nec praesumit solvere lite definite*). Pero en favor de Boecio habría que decir que como buen comentarista mantiene intacto el texto de Porfirio y sólo se limita a ejemplificar ambos términos de la pregunta con las tesis platónica y aristotélica, que una filosofía más profunda, como lee en Porfirio, resolvería.

La solución de Abelardo a las cuestiones de Porfirio

Introducción

Pedro Abelardo (1079-1142), descendiente de una familia militar de la Bretaña francesa, fue un inconformista y un revolucionario en los campos de los saberes a los que se dedicó, dialéctica, teología y ética. Su vida transcurrió en escuelas y abadías parisinas, donde enseñó, con enorme y popular éxito, dialéctica primero y teología después. Llegó a ser director de alguna de ellas y hasta fundó su propia escuela y su propia capilla. Tuvo por maestros en dialéctica a Roscellino de Compiègne y a Guillermo de Champeaux. Roscellino (1050-1120) enseñó en Compiègne, su ciudad natal, en Tours, en la escuela de Santa María de Loches, cuyas lecciones siguió Abelardo, y en Besançon. Fue obligado a abjurar de su triteísmo (según el cual las tres personas de la trinidad son tres dioses distintos) por el concilio de Soissons en 1092. Conservamos de él una carta sobre la cuestión trinitaria, dirigida a Abelardo. Guillermo de Champeaux (1048-1121) fue un reputado maestro en la escuela de la Catedral de París. Estudió con el propio Roscelino y con Anselmo de Laon. Después de enseñar en París, se retiró a la ermita de San Víctor, donde fundó un monasterio de regulares y la Escuela de San Víctor. En 1113 fue nombrado obispo de Châlons-sur-Marne. Abelardo, por sus consideraciones dialécticas, se enfrentó con su maestro Guillermo, al que humilló. Por su tratamiento racional de ciertas cuestiones teológicas Abelardo también chocó con el teólogo místico Bernardo de Claraval, al punto de que algunas de sus tesis fueron condenadas en dos concilios, el de Soissons, de 1121, y el de Sens, en

1140. Por su relación con una discípula, Eloísa, tuvo un hijo, Astrolabio, se casó en secreto, sufrió la emasculación por parte del tío de su amada y abrazó si no del todo la vida de claustro, al menos el interés por tratar de reformarla a riesgo incluso de poner en peligro su vida. Murió en un voluntario retiro en la abadía de Cluny.

Sus obras abarcan cuestiones teológicas, éticas, literarias, dialécticas, un epistolario y una carta autobiográfica, la *Historia de mis calamidades*. Abelardo, además de diversos comentarios a obras de la *Logica vetus* y una *Dialéctica*, posee tres glosas a la *Isagoge* de Porfirio, unas breves y escolares conocidas como *Introducciones*, acompañadas de glosas a las *Categorías*, al *De la interpretación* de Aristóteles y al *De la división* de Boecio, compuestas entre 1102 y 1112 y otras dos descubiertas y editadas por B. Geyer que se conocen por sus palabras iniciales, la Lógica «*Ingredientibus*» («Para los que se inician»), compuestas hacia 1117 y 1118 y halladas en la Biblioteca Ambrosiana y la Lógica «*Nostrorum petitioni sociorum*» («A pedido de nuestros hermanos»), de 1121, conocida también como *Glosas de Lunel*, lugar éste en el que fueron encontradas. Presentamos de la *Lógica «Ingredientibus»* el comentario de Abelardo al pasaje en el que Porfirio se desentiende de solucionar las cuestiones sobre los universales. En la edición de Geyer que seguimos (*cf.* Bibliografía) son las páginas 7-27 que van entre barras (//).

El esquema del pasaje es el siguiente. Abelardo comienza con una serie de preliminares respecto de <1> la explicación puntual del proemio de la *Isagoge* de Porfirio y el establecimiento del

objetivo de esta parte del comentario, y <2> la definición de universal y singular y la atribución del universal tanto a voces como a cosas. En primer lugar <3> considera el universal como cosa esencialmente la misma, lo cual refuta <4> desde el punto de vista físico, y siguen dos acotaciones que pretenden salvar la unidad esencial en los individuos: <5> que los accidentes contrarios se dan potencialmente en los universales, no actualmente en los individuos, lo que se rechaza, y <6> que los accidentes contrarios son distinciones de razón que no comprometen la unidad esencial de los individuos, lo que también se refuta. En segundo lugar <7> considera al universal como cosa esencialmente diversa en los individuos. Esta posición tiene dos variantes: <8> el universal como colección de muchos, y <9> el universal como conveniencia de muchos. Y pasa a refutar primero <10> el universal como colección, después <11> el universal como conveniencia y <12> una variante de este último: el universal como conveniencia en sentido negativo. Refutado el universal como cosa, atiende al universal como voz <13>. Establecido el vocablo universal, indaga sobre <14> la causa común de la imposición del universal de lado de la realidad, el estado de las cosas, <15> la causa común de la imposición del universal del lado del entendimiento, y <16> la forma común como significado del universal. Finalmente <17> trata Abelardo acerca del universal como abstracción, para <18> responder las preguntas de Porfirio y la cuarta cuestión por él propuesta y <19> notar ciertos problemas de confusión entre voces y cosas con alusión a las aporías de Boecio.

Petri Abaelardi
Logica «Ingredientibus»

[«*Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt, sive subsistencia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquissitionis. Illus vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint, et horum maxime peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare.*»]

/7/ <1> *Mox de generibus*. Quae sint altiores illae quaestiones determinat, cum tamen eas non dissolvat. Et de utroque causa redditur, quod videlicet et eas inquirere praetermittat et tamen de eis mentionem faciat. Ideo enim eas non tractat, quia rudis lector ad inquirendas eas et percipiendas non sufficit. Ideo autem easdem commemorat ne lectorem neglegentem faciat. Si enim omnino eas tacuisset, lector omnino nihil amplius de istis inquirendum esse arbitrans earum omnino in quaestione despiceret. Sunt autem tres, ut Boethius dicit, secretae et perutiles et non a paucis philosophorum tentatae sed a paucis dissolutae. Prima autem est huiusmodi: «*utrum genera et species subsistant an sint posita in solis* etc.», ac si diceret: utrum verum esse habeant an tantum in opinione consistant. Secunda vero est, si concedantur veraciter esse, utrum essentiae corporales sint an incorporales, tertia vero utrum separata sint a sensibilibus an in /8/ eis posita. Duae sunt namque incorporeorum species, quia alia praeter sensibilia ipsa in sua incorporeitate permanere possunt,

Pedro Abelardo
Lógica «Ingredientibus»

[«*Ahora respecto de los géneros y las especies, si subsisten o si están sólo colocados en meros conceptos; si, en el caso de que subsistan, son corporales o incorporales, y si están separados de las cosas sensibles o en las cosas sensibles y existiendo en torno a ellas rehusaré hablar, pues una empresa de este tipo es profundísima y requiere un examen más amplio. Con todo, intentaré mostrarte cómo los antiguos, y entre ellos especialmente los peripatéticos, trataron sobre ellos y sobre los demás predicables con probabilidad.*»[1]]

/7/ <1> «*Ahora respecto de los géneros y las especies*»: determina Porfirio cuáles son aquellas cuestiones más profundas, aunque no las resuelva. Y se dan dos motivos, a saber, pasa por alto inquirir sobre ellas, y, no obstante, hace mención de ellas. Por cierto, no trata de ellas, porque el lector no iniciado no se basta para inquirir y percibirlas. Y empero las refiere para no volver negligente al lector. Pues si hubiese hecho absoluto silencio al respecto, el lector, creyendo que ya no había nada en absoluto para inquirir, descuidaría absolutamente su inquisición. Son tres las cuestiones, como dice Boecio,[2] recónditas y muy útiles, y que tratadas por no pocos filósofos, por pocos sin embargo fueron resueltas. La primera es ésta: *si los géneros y las especies subsisten o si están sólo colocados*, etc.; como si dijese: si tienen ser verdadero o consisten sólo en una opinión. La segunda es ésta: si se concediera que verdaderamente existen, si son esencias corporales o incorporales. Y la tercera: si están separados de las cosas sensibles o /8/ colocados en ellas. Pues hay dos clases de incorpóreos: unos que, más allá de las cosas sensibles pueden permanecer en

ut Deus et anima, alia vero praeter sensibilia ipsa in quibus sunt, nullatenus esse valent, ut linea absque subiecto corpore. Has autem quaestiones sic transcurrit dicens: «*Mox de generibus et speciebus illud quidem dicere recusabo sive* subsistant etc., *sive ipsa subsistencia sint corporalia an incorporalia, et utrum ipsa* cum incorporalia dicantur, separentur *a sensibilibus,* etc. *Et circa ea constantia.*» Hoc diversis modis accipi potest. Sic enim possimus accipere ac si dicat: haec tria supra posita de eis recusabo dicere et alia quaedam constantia circa ea, quippe istas tres quaestiones. Possunt et aliae fieri de eisdem quae similiter difficiles sunt, sicut est illa de communi causa impositionis universalium nominum quae ipsa sit, secundum quod scilicet res diversae conveniunt, vel illa etiam de intellectu universalium nominum, quo nulla res concipi videtur nec de aliqua re agi per universalem vocem, et aliae multae difficiles. Possumus sic exponere «*et circa ea constantia*» ut quartam quaestionem adnectamus, scilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere an ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit universale consistere, ut hoc nomen «rosa» quando nulla est rosarum quibus commune sit. De his autem quaestionibus diligentius posterius disputabimus.

Sed nunc prooemii litteram prosequamur. Nota cum ait: *Mox,* id est praesenti tractatu, id eum quodammodo innvere ut alibi solvendas has quaestiones lector exspectet. *Altissimum enim est*

su incorporeidad, como Dios y el alma, y otros que más allá de las cosas sensibles en las que existen no pueden existir de ningún modo, como la línea sin un cuerpo como sustrato. Mas omite estas cuestiones diciendo así: «*Ahora respecto de los géneros y las especies si subsisten* [...] *rehusaré hablar*, etc., *o si son subsistentes corporales o incorporales y* –si se dijera incorporales–, *si están separados de las cosas sensibles*, etc., *y existiendo en torno a ellas*». Esto puede ser tomado de diversas maneras. En efecto, podríamos tomarlo como si dijera: respecto de esas tres arriba referidas, de ellas rehusaré hablar y respecto de otras existiendo en torno a ellas, es decir, a aquellas tres cuestiones. Se pueden también inferir de ésas, otras que son igualmente difíciles, como la de la causa común de la imposición de los nombres universales, cuál es ella, por cuanto las cosas diversas convienen, o también la del entendimiento de los nombres universales, con el que parece que no se concibe cosa alguna ni se trata de cosa alguna por medio de la voz universal, y muchas otras también difíciles. Podemos exponer «*y existiendo en torno a ellas*» como agregando una cuarta cuestión, a saber, si los géneros y las especies, mientras son géneros y especies, es necesario que tengan por denominación algún objeto, o si, destruidas las cosas denominadas, es posible todavía, a partir de la significación de su entendimiento, que sigan siendo universales, como este nombre «rosa», cuando no existe ninguna de las rosas a las que es común.[3] De esas cuestiones discutiremos después detenidamente.

Ahora continuemos con las palabras del proemio. Nótese que cuando dice «*Ahora*», esto es, en el presente tratado, se insinúa de algún modo que el lector espere que en otro lugar estas cues-

huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis. Causam supponit quare hic ab his quaestionibus abstineat, quia scilicet eas tractare *Altissimum* est quantum ad lectorem qui ad eas pertingere non possit, quod statim determinat, *et maioris inquisitionis egens,* quippe cum auctor sufficiat ad soluendum, lector non sufficit ad inquirendum. *Maioris,* inquam, *inquisitionis* quam tua sit. *Illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint, et horum maxime peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare.* Ostensis his quae reticet, docet ea quae ponit, illa scilicet quae *de his,* genere videlicet et specie *ac de* aliis tribus *propositis, antiqui,* non aetate quidem sed sensu, *tractaverunt probabiliter* id est verisimiliter, in quibus scilicet omnes convenerunt nec ulla fuit dissensio. Nam in praedictis quaestionibus dissolvendis alii aliter et alii aliter sentiebant. Unde Boethius Aristotelem commemorat genera et species in sensibilibus tantum velle subsistere, extra autem intelligi. Platonem vero non solum ea extra sensibilia intelligi, verum etiam esse. *Et horum antiqui,* dico, et *maxime peripatetici,* pars scilicet horum antiquorum; Peripateticos autem dialecticos seu quoslibet argumentatores appellat.

/9/ Nota etiam quae prooemiis conveniunt in hoc posse adsignari. Dicit enim Boethius super Topica Ciceronis sic: Omne prooemium, quod ad componendum intenditur auditorem, ut in Rhetoricis dicitur, aut benevolentiam captat aut attentionem praeparat aut efficit docilitatem. Alterum enim horum trium vel plura simul omni prooemio inesse convenit; duo vero in hoc notari possunt, docilitas quidem, ubi materiam praelibat, quae

tiones se resuelvan. «*Pues es profundísima*»: establece la causa por la cual se abstiene aquí de esas cuestiones, a saber, porque tratarlas es muy profundo para un lector que no puede llegar a ellas, lo cual determina a paso seguido: «*y requiere un examen más amplio*»: por cierto, mientras el autor se basta para resolverlas, el lector no se basta para examinarlas. «*De un examen más amplio*», digo, que el tuyo. «*Con todo*»: indicadas las cosas que calla, manifiesta las que coloca, a saber, las «*sobre ellos*», esto es, el género, la especie y los otros tres predicables, «*los antiguos*», no por edad, sino por conocimiento, «*trataron con probabilidad*», o sea con verosimilitud, esto es, en lo que todos convenían y no hubo ninguna disensión. Pues en la resolución de esas cuestiones unos las consideraban de una manera y otros de otra. Por ello Boecio[4] recuerda que Aristóteles quería que los géneros y especies existan sólo en las cosas sensibles y que se entiendan más allá de ellas, y que Platón, en cambio, quería que no sólo se los entienda, sino también que existan más allá de las cosas sensibles. «*Y entre ellos*», digo, «*especialmente los peripatéticos*», a saber, una parte de esos antiguos, y llama peripatéticos a los dialécticos o a cualesquiera argumentadores.

/9/ Nótese también que algunas cosas que convienen a los proemios podrían señalarse en éste. En efecto, Boecio dice en *Sobre los Tópicos de Cicerón*:[5] «Todo proemio que tienda a disponer al oyente, como se dice en los libros de retórica, capta la benevolencia o despierta la atención o logra la docilidad». Por cierto, es conveniente que una de esas tres cosas o más haya simultáneamente en todo proemio. Dos pueden notarse en éste. La docilidad cuando hace grata la materia que trata de aquellos

est illa quinque, et attentio, ubi ex utilitate quadrifaria tractatum commendat de his quae antiqui ad horum instituerant doctrinam, vel ubi modum introductionis promittit. Benevolentia vero hic non est necessaria, ubi non est perosa scientia ei qui tractatum eius a Porphyrio requirit.

Nunc autem ad suprapositas quaestiones, ut promisimus, redeamus easque diligenter et perquiramus et solvamus. Et quoniam genera et species universalia esse constat in quibus omnium generaliter universalium naturam tangit, nos hic communiter universalium per singularium proprietates distinguamus et utrum hae solis vocibus seu etiam rebus conueniant perquiramus.

<2> Definit autem universale Aristoteles in Perihermeneias: «quod de pluribus natum est aptum praedicari», Porphyrius vero singulare quidem, id est individuum: «quod de uno solo praedicatur». Quod tam rebus quam vocibus adscribere videtur auctoritas, rebus quidem ipse Aristoteles, ubi autem universalis definitionem statim praemiserat sic dicens: Quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non, etc. Ipse etiam Porphyrius, cum voluit speciem ex genere et differentia confici, haec in rerum natura adsignauit. Ex quibus manifestum est universali nomine res ipsas contineri.

cinco, y la atención cuando a partir de la cuádruple utilidad[6] recomienda el tratamiento sobre aquellas cosas que los antiguos establecieron para la doctrina de aquéllos, o cuando establece la medida de la introducción. La benevolencia, en cambio, no es aquí necesaria, por cuanto no es odioso el saber para quien reclama de Porfirio el tratamiento sobre ello.

Volvamos ahora, como hemos prometido, a las cuestiones arriba mencionadas, tratémoslas diligentemente y resolvámoslas. Y ya que consta que los géneros y las especies son universales, con los cuales Porfirio toca de manera general la naturaleza de todos los universales, distingamos aquí nosotros la naturaleza en común de los universales por medio de las propiedades de los singulares e indaguemos si esas propiedades convienen solo a las voces o también a las cosas.

<2> Aristóteles define el universal en el *De la interpretación*:[7] «lo que es apto para ser predicado de muchos». Y Porfirio,[8] el singular, esto es, el individuo: «lo que se predica de uno solo». La autoridad parece atribuirlo tanto a las cosas como a las voces; a las cosas, el mismo Aristóteles,[9] ya que antes había establecido la definición del universal diciendo: «Porque unas de estas cosas son universales; otras, en cambio, singulares, llamo universal a lo que es apto para ser predicado de muchos, y singular a lo que no lo es», etc. También el mismo Porfirio,[10] cuando quiso que la especie se componga de género y diferencia, los colocó en la naturaleza de las cosas. De lo cual es manifiesto que en el nombre universal están comprendidas las cosas mismas.

Universalia quoque nomina dicuntur. Unde Aristoteles: Genus, inquit, qualitatem circa substantiam determinat; quale enim quiddam significat. Et Boethius in libro diuisionum: Illud autem, inquit, scire perutile est quod genus una quodammodo multarum specierum similitudo est, quae earum omnium substantialem conuenientiam monstrat /10/. Significare autem vel monstrare vocum est, significari vero rerum. Et rursus: Vocabulum, inquit, nominis de pluribus nominibus praedicatur et quodammodo species sub se continens individua. Non autem proprie species dicitur, cum non sit substantiale sed accidentale vocabulum, universale autem indubitanter est, cui universalis definitio convenit. Ex quo voces quoque universales esse conuincitur, quibus tantum praedicatos terminos propositionum esse adscribitur.

Cum autem tam res quam voces universales dici videantur, quaerendum est qualiter rebus definitio universalis possit aptari. Nulla enim res nec ulla collectio rerum de pluribus singillatim praedicari videtur, quod proprietas universalis exigit. Nam etsi hic populus vel haec domus vel Socrates de omnibus simul partibus suis dicatur, nemo tamen omnino ea universalia dicit cum ad singularia praedicatio eorum non veniat. Una autem res multo minus quam collectio de pluribus praedicatur. Quomodo ergo vel rem unam vel collectionem universale appellant, audiamus atque omnes omnium opiniones ponamus.

<3> Quidam enim ita rem universalem accipiunt ut in rebus diversis ab inuicem per formas eandem essentialiter substantiam

También se llaman universales los nombres. Por ello Aristóteles[11] dice: «El género determina la cualidad respecto de la sustancia; pues significa un cierto cual». Y Boecio en el libro *De la división*[12] dice: «Es muy útil saber que el género es, de alguna manera, una semejanza de muchas especies, que muestra la conveniencia sustancial de todas ellas». /10/ Ahora bien, significar o mostrar es propio de las voces, y ser significado lo es de las cosas. Y también dice:[13] «el vocablo del nombre se predica de los muchos nombres y es como una especie que contiene bajo ella individuos». Pero no es llamado especie en sentido propio, ya que el vocablo no es sustancial, sino accidental; pero el vocablo al que le conviene la definición de universal, es universal indudablemente. De ello se concluye que también las voces, a las cuales se les adscribe que sean solamente términos de las proposiciones, son universales.

Ya que parece que se dicen universales tanto las cosas como las voces, hay que investigar cómo podría la definición de universal ser apta para las cosas. Por cierto, ninguna cosa ni colección de cosas parece que pueda predicarse de muchos tomados uno por uno, como lo exige la propiedad del universal. Pues aunque este pueblo o esta casa o Sócrates se digan de todas sus partes a la vez, sin embargo nadie en absoluto los llama universales, ya que su predicación no conviene a los singulares. Y una sola cosa se predica de muchos, mucho menos que una colección. Por lo tanto, oigamos cómo llaman universal ya a una única cosa ya a una colección y expongamos todas sus opiniones.

<3> En efecto, algunos[14] toman una cosa universal de modo tal que en las cosas diversas entre sí por sus formas, colocan una

collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa. Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa. Quibus quidem Porphyrius adsentire maxime videtur cum ait: Participatione speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures. Et rursus: Individua, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque horum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio. Similiter in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt quam per diversarum differentiarum susceptionem in diversas species trahunt, veluti si ex hac cera modo statuam hominis, modo bouis faciam diversas eidem penitus essentiae manenti formas aptando. Hoc tamen refert quod eodem tempore cera eadem statuas non constituit, sicut in universali conceditur, quod /11/ scilicet universale ita commune Boethius dicit, ut eodem tempore idem totum sit in diversis quorum substantiam materialiter constituat, et cum in se sit universale, idem per advenientes formas singulare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis nullatenus actualiter permanet, universale quidem in natura, singulare vero actu. Et

sustancia esencialmente la misma, que es la esencia material de las cosas singulares en las que ella se halla, y es en sí misma una, mas diversa sólo por las formas de sus inferiores.[15] Y si sucediese que a esas formas se las separara, no existiría absolutamente diferencia alguna entre las cosas, las que distan entre sí sólo por la diversidad de sus formas, siendo absolutamente la materia esencialmente la misma. Por ejemplo, en los hombres singulares diferentes numéricamente, existe la misma sustancia de hombre, que aquí, por estos accidentes, se hace Platón, y allí, por aquellos otros, Sócrates. A ello parece asentir sobre todo Porfirio[16] cuando dice: «Por la participación de la especie muchos hombres se hacen uno, y en los particulares el uno y común, muchos». Y a su vez[17] dice: «Los individuos se dicen así porque cada uno de ellos consta de propiedades cuya colección no está en otro». Igualmente, en los animales singulares diferentes por la especie ponen una sustancia de animal esencialmente una y la misma, la que hacen bajar a las diversas especies por la recepción de las diversas diferencias, como si de este trozo de cera hiciera yo ahora una estatua de hombre, después una de buey, dando diversas formas a una cosa que permanece completamente la misma.[18] Sin embargo, se aclara que el mismo trozo de cera no constituye, al mismo tiempo, las estatuas, como se concede respecto del universal, a saber, /11/ que el universal, según Boecio,[19] es a tal punto común que todo y el mismo está, al mismo tiempo, en las diversas cosas cuya sustancia constituye materialmente y, siendo en sí universal, es singular por las formas que le avienen, sin las cuales existe en sí naturalmente y sin las cuales de ninguna manera permanece en acto; se entiende universal en su naturaleza, pero singular en acto, e incorpóreo y no sensible

incorporeum quidem et insensibile in simplicitate universalitatis suae intelligitur, corporeum vero atque sensibile idem per accidentia in actu subsistit et eadem teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur universalia.

<4> Et haec est una de duabus sententia. Cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat. Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate. Et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria uni eidem penitus essentiae simul coirent, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent si simul in hac re contingerent, etiamsi ipsa res aliunde alba, aliunde nigra esset, sicut aliunde alba, aliunde dura est, ex albedine scilicet et duritia. Neque enim contraria diversa etiam ratione eidem simul inesse possunt, sicut relativa et pleraque alia. Unde Aristoteles in «Ad aliquid» magnum et parvum quae ostendit diversis respectibus simul eidem inesse, per hoc tantum quod simul eidem insunt, contraria non esse conuincit.

<5> Sed fortassis dicetur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod tali-

en la simplicidad de su universalidad, mas existe el mismo en acto, corpóreo y sensible por los accidentes, y, según el testimonio de Boecio,[20] las mismas cosas existen como singulares, pero se las entiende como universales.

<4> Esta es una de las dos opiniones. Y aunque parezcan acordar con ella en gran medida las autoridades, la física la repugna de todos los modos. En efecto, si algo esencialmente idéntico, aunque afectado por diversas formas, subsiste en los singulares, conviene que esta sustancia que fue afectada por estas formas sea aquella que fue afectada por aquellas formas, que el animal conformado por la racionalidad sea el animal conformado por la irracionalidad y que así el animal racional sea el animal irracional, y que así en lo mismo estén a la vez los contrarios, incluso ya de ningún modo serían contrarios, en el momento en que se unen a la vez íntimamente en la misma esencia, como no serían contrarios la blancura y la negrura, si coincidiesen a la vez en esta cosa, aunque la cosa misma fuera blanca por una causa y negra por otra, como es blanca por una causa y dura por otra, a saber, por la blancura y por la dureza. Por cierto, los contrarios, diversos incluso por razón, como los términos relativos y muchos otros, no pueden estar a la vez en lo mismo. Por ello Aristóteles,[21] en el capítulo «Sobre la relación», respecto de lo grande y lo pequeño que, señala, están a la vez en una misma cosa según diversos aspectos, sin embargo por estar a la vez en lo mismo, prueba que no son contrarios.

<5> Pero tal vez se diría, según aquella opinión, que no por ello la racionalidad y la irracionalidad son menos contrarias porque

ter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere vel in eadem specie, nisi scilicet in eodem indiuiduo fundentur. Quod etiam sic ostenditur: Vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde convincitur quod simul sunt in Socrate et Brunello. Sed Socrates et Brunellus sunt Socrates. /12/ Et vere Socrates et Brunellus sunt Socrates, quia Socrates est Socrates et Brunellus, quia scilicet Socrates est Socrates et Sócrates est Brunellus. Quod Socrates sit Brunellus sic monstratur secundum illam sententiam: Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est illud quod est in Brunello aliud a formis Brunelli. Sed quicquid est in Brunello aliud a formis Brunelli, est Brunellus. Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est Brunellus. Sed si hoc est, cum ipse Socrates sit illud quod aliud est a formis Socratis, tunc ipse Socrates est Brunellus. Quod verum sit autem id quod supra adsumpsimus, scilicet «Quicquid est in Brunello aliud a formis Brunelli, est Brunellus», inde manifestum est quia neque formae Brunelli sunt Brunellus (cum iam accidentia essent substantia), neque materia simul et formae Brunelli sunt Brunellus (cum iam corpus et iam corpus esse corpus necesse esset confiteri).

<6> Sunt qui diffugium quaerentes verba tantum calumnientur huius propositionis: Animal rationale est animal irrationale non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per

se encuentran de ese modo en lo mismo, a saber, en el mismo género o en la misma especie, a no ser que estén fundadas en un mismo individuo. Lo que también así se demuestra: en realidad la racionalidad y la irracionalidad están en un mismo individuo, porque están en Sócrates. Pero que estén a la vez en Sócrates, de ello se prueba que están a la vez en Sócrates y en Brunelo.[22] Pero Sócrates y Brunelo son Sócrates. /12/ Y en realidad Sócrates y Brunelo son Sócrates, porque Sócrates es Sócrates y Brunelo, a saber, porque Sócrates es Sócrates y Sócrates es Brunelo. Que Sócrates sea Brunelo, se demuestra así según aquella opinión: todo lo que en Sócrates es diferente de las formas de Sócrates, es aquello que en Brunelo es diferente de las formas de Brunelo. Pero todo lo que en Brunelo es diferente de las formas de Brunelo, es Brunelo. Todo lo que en Sócrates es diferente de las formas de Sócrates, es Brunelo. Pero si esto es así, como Sócrates mismo es aquello que es diferente de las formas de Sócrates, entonces el mismo Sócrates es Brunelo. Y que sea verdadero lo que antes hemos asumido, a saber, que todo lo que en Brunelo es diferente de las formas de Brunelo, es Brunelo, es manifiesto por esto: porque ni las formas de Brunelo son Brunelo, porque entonces los accidentes serían la sustancia, ni la materia y a la vez la forma de Brunelo son Brunelo, porque entonces sería necesario confesar que un cuerpo es ya un cuerpo, ya otro cuerpo.[23]

<6> Hay quienes, buscando un subterfugio, reprenden sólo las palabras de esta proposición: «el animal racional es el animal irracional», y no su sentido, diciendo que ciertamente es ambas cosas, pero que no se lo demuestra propiamente por medio de

haec verba proprie hoc ostendi, «animal rationale est animal irrationale», cum videlicet res, etsi eadem, aliunde rationalis, aliunde irrationalis dicatur, ex oppositis scilicet formis. Sed iam profecto oppositionem formae non habent, quae ei penitus simul adhaererent. Nec ideo has propositiones calumniantur: Animal rationale est animal mortale vel: Animal album est animal ambulans quia non in eo quod rationale est mortale est, non in eo quod album est ambulat sed eas omnino pro veris habent, quia idem animal utrumque simul habet quamuis diversa ratione. Alioquin et nullum animal hominem esse confiterentur, cum nihil in eo quod animal est homo sit.

Praeterea secundum positionem praemissae sententiae decem tantum omnium rerum sunt essentiae, decem scilicet generalissima, quia in singulis praedicamentis una tantum essentia reperitur, quae per formas tantum inferiorum, ut dictum est, diversificatur ac sine eis nullam haberet varietatem. Sicut ergo omnes substantiae idem sunt penitus, sic omnes qualitates et quantiates etc. Cum igitur Socrates et Plato res singulorum praedicamentorum in se habeant, ipsae vero penitus eaedem sint, omnes formae unius sunt alterius, quae nec in se diversa sunt in essentia, sicut nec substantiae quibus adhaerent, ut quilitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. Non ergo magis ex qualitatum natura diuersi sunt quam ex natura substantiae, quia substantiae eorum una est essentia sicut etiam qualitatum.

estas palabras: «el animal racional es el animal irracional», porque la cosa, aun siendo la misma, se dice racional por una causa e irracional por otra; es decir, por formas opuestas. Pero entonces las formas no tienen de hecho tal oposición, porque estarían unidas completamente a la vez en ellos; ni tampoco reprenden estas proposiciones: «el animal racional es animal mortal», o «el animal blanco es animal que camina», porque en cuanto que es racional, no es mortal; ni, en cuanto que es blanco, camina, sino que las tienen por completamente verdaderas, porque el mismo animal tiene ambas cosas a la vez, aunque por diversa razón. De lo contrario, habría que confesar que ningún animal es hombre, ya que no es, en cuanto que es animal, hombre.

Además, según la posición de la opinión referida, sólo existen diez esencias de todas las cosas, a saber, los diez generalísimos, porque en cada uno de los predicamentos sólo se encuentra una esencia, la cual, como se dijo, sólo se diversifica por las formas de los inferiores, y sin ellas no tendría variedad alguna. Por lo tanto, así como todas las sustancias son completamente lo mismo, así también todas las cualidades y cantidades, etc. Entonces, ya que Sócrates y Platón tienen en sí las cosas de cada uno de los predicamentos, y siendo esas cosas completamente las mismas, todas las formas de uno son las del otro, las cuales no son diversas en sí en cuanto a la esencia como tampoco las sustancias en las que están unidas, como la cualidad del uno y la cualidad del otro, siendo cualidades ambas. Por lo tanto, no son más diversos por la naturaleza de las cualidades que por la naturaleza de su sustancia, porque la sustancia de ambos es una única esencia, como también la de sus cualidades. Por la misma razón,

Eadem ratione nec quantitas, cum sit eadem, differentiam facit nec caetera praedicamenta. Quare nec ex formis ulla potest esse differentia, quae nec in se diversae sunt sicut nec substantiae.

/13/ Amplius quomodo multa numero consideremus in substantiis si sola formarum diversitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem.

Illud quoque stare non potest quod individua per ipsorum accidentia effici volunt. Si enim ex accidentibus individua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia sicut et differentiae speciebus quas ad esse conducunt. Nam sicut homo ex formatione differentiae distat, ita Socratem ex accidentium susceptione appellant. Unde nec Socrates praeter accidentia sicut nec homo praeter differentias esse potest. Quare eorum fundamentum non est sicut nec homo differentiarum. Si autem in individuis substantiis ut in subiectis accidentia non sunt, profecto nec in universalibus. Quaecumque enim in secundis substantiis ut in subiectis sunt, eadem in primis ut in subiectis esse universales monstrat. Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diversis simul consistere.

tampoco la cantidad, ya que es la misma, hace a la diferencia, ni tampoco los demás predicamentos. Por lo cual, de las formas no puede salir diferencia alguna, porque no son diversas entre sí, como tampoco lo son las sustancias.

/13/ Más aún, ¿cómo podríamos considerar una multitud numérica en las sustancias, si hubiese una sola diversidad de formas, permaneciendo completamente idéntica la sustancia sujeto? En efecto, a Sócrates no le llamamos multitud numérica por recepción en él de muchas formas.

Tampoco puede sostenerse el que quieran que las cosas individuales se conformen por sus accidentes. En efecto, si las cosas individuales adquieren su ser de los accidentes, entonces los accidentes son naturalmente anteriores a ellas, como lo son también las diferencias respecto de las especies a las que llevan al ser. Pues así como el hombre se separa por la formación de la diferencia, así por la recepción de los accidentes se le llama Sócrates. De allí que ni Sócrates puede existir más allá de sus accidentes, como tampoco el hombre. Por lo cual, el fundamento de ellos no es Sócrates como tampoco es el hombre el fundamento de sus diferencias. Ahora bien, si los accidentes no están en las sustancias individuales como en sus sujetos, tampoco lo estarán en los universales. Por cierto, todo lo que está en las sustancias segundas como en su sujeto, demuestra universalmente que está en las primeras como en su sujeto. De allí pues es manifiesto que carece absolutamente de razón esa opinión según la cual se dice que una misma esencia subsiste completamente a la vez en cosas diversas.

<7> Unde alii aliter de universalitate rerum sentientes magisque ad sententiam rei accedentes dicunt res singulas non solum formis ab inuicem esse diversas, verum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, sive illud materia sit sive forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit sed est per ipsam essentiae diuersitatem, sicut et formae ipsae in se in ipsis diversae sunt inuicem, alioquin formarum diuersitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diuersitatem necesse esset supponi. Talem differentiam Porphyrius notavit inter generalissimum et specialissimum dicens: Amplius neque species fieret unquam generalissimum neque genus specialissimum ac si diceret: haec est earum differentia quod huius non est illius essentia. Sic et praedicamentorum discretio consistit non per formas aliquas quae eam faciant sed per propriae diuersitatem essentiae. Cum autem omnes res ita diversas ab inuicem esse velint, ut nulla earum cum alia vel eandem essentialiter materiam vel eandem formam participet, /14/ universale tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem sed indifferenter ea quae discreta sunt, appellant, veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis conuenientiam.

<7> De allí que otros, opinando sobre los universales de distinta manera y acercándose más a la opinión de la cosa,[24] dicen que las cosas singulares no sólo son diversas entre sí por sus formas, sino que son particularmente distintas en sus esencias, y que en modo alguno, lo que está en una está en otra, sea ello la materia, sea la forma; y que, removidas sus formas, no pueden ellas existir distintas en sus esencias, porque su distinción particular, según la cual ésta, por cierto, no es aquélla, no surge por las formas, sino que es por la diversidad misma de la esencia, así como también las formas mismas son diversas entre sí, de lo contrario, la diversidad de las formas procedería al infinito, al punto de que sería necesario que se suponga otras formas para la diversidad de las demás. Porfirio[25] notó tal diferencia entre el generalísimo y la especialísima diciendo: «Además, ni la especie llegaría a ser generalísimo, ni el género, especialísima», como si dijera: éstas son sus diferencias, a saber, la esencia de uno no es la del otro. Así, la distinción de los predicamentos consiste no en algunas formas que la realizan, sino en la diversificación de la propia esencia. Pero como quieren que todas las cosas sean diversas una de otra al punto de que ninguna de ellas participe o de una materia esencialmente la misma o de una forma esencialmente la misma /14/ y sin embargo como todas las cosas retienen aún el universal, a ése lo llaman el mismo, mas no esencialmente, sino indiferentemente respecto de esas cosas que son distintas, como respecto de los hombres particulares distintos entre sí, dicen que son lo mismo en el hombre, esto es, que no difieren en la naturaleza de humanidad, y a esos mismos que llaman singulares según su distinción, los llaman universales según la indiferencia y la conveniencia de semejanza.

<8> Sed hic quoque dissensio est. Nam quidam universale
rem nonnisi in collectione plurium sumunt. Qui Socratem
Platonem per se nullo modo speciem uocant sed omnes hom
nes simul collectos speciem illam quae est homo dicunt
omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et i
de caeteris. Quibus illud Boethii consentire videtur: Species r
aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduoru
substantiali similitudine, genus vero ex specierum similitudin
Cum enim ait «collecta similitudine» plura colligentem in
nuat. Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus vel mu
torum continentiam in universali re haberent nec pauciora ur
versalia quam singularia essent.

<9> Alii vero sunt qui non solum collectos homines specie
dicunt, verum etiam singulos in eo quod homines sunt, et cu
dicunt rem illam quae Socrates est praedicari de pluribus figu
tive accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est co
venire, vel ipsum cum pluribus. Qui tot species quot individ
quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, qua
tum vero ad similitudinem naturarum pauciorem numeru
universalium quam singularium adsignant. Quippe omr
homines et in se multi sunt per personalem discretionem
unum per humanitatis similitudinem et iidem a se ipsis dive
quantum ad discretionem et ad similitudinem iudicantur,
Socrates in eo quod est homo a se ipso in eo quod Socrates

<8> Pero aquí también hay disenso. Pues algunos[26] no ponen la cosa universal sino en la colección de muchos. Y de ningún modo llaman a Sócrates y a Platón por sí especie, sino que dicen que todos los hombres colegidos al mismo tiempo son aquella especie que es hombre, y todos los animales tomados al mismo tiempo son aquel género que es animal, y así respecto de los demás universales. Con los cuales parece concordar aquello de Boecio: «La especie no debe ser considerada otra cosa sino un pensamiento colegido a partir de una semejanza sustancial de entre los individuos, y el género, a partir de una semejanza de entre especies».[27] Por cierto cuando dice «colegido a partir de una semejanza», insinúa que colige muchas cosas. De lo contrario, de ningún modo tendrían en la cosa universal la predicación de muchos o la continencia de una multitud, ni serían menos los universales que los singulares.

<9> Mas hay otros[28] que llaman especie no sólo a los hombres colegidos, sino también a cada uno de ellos en cuanto que son hombres, y cuando dicen que esa cosa que es Sócrates se predica de muchos, lo entienden figuradamente, como si dijesen que muchas cosas son lo mismo con él, esto es, que convengan, o sea él con muchas cosas. Y por lo que hace al número de cosas, ponen tantas especies cuantos individuos y otros tantos géneros; pero, por lo que hace a la semejanza de naturalezas, asignan menor número de universales que de singulares. Pues todos los hombres son muchos en sí por su distinción particular y uno, por la semejanza de humanidad, y a los mismos se los juzga diversos de sí mismos por cuanto a la distinción y la semejanza, como Sócrates, en cuanto que es hombre, se distingue de sí

dividitur. Alioquin idem sui genus vel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe quae relativa sunt, aliquo saltem respectu convenit esse opposita.

<10> Nunc autem prius infirmemus sententiam quae prior posita est de collectione et quomodo tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut universalis sit, perquiramus, tota autem de singulis non dicitur. Quod si per partes de diversis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem universalis, quod totum in singulis teste Boethio esse debet atque in hoc ab illo communi dividitur quod per partes commune est, sicut ager cuius diversae partes sunt diversorum. Praeterea et Socrates similiter de pluribus /15/ per partes diversas diceretur, ut ipse universalis esset. Amplius quoslibet plures homines simul acceptos universale dici conveniret quibus similiter definitio universalis aptaretur sive etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species. Similiter quamlibet corporum et spiritum collectionem unam universalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarum collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta ceterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima. Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse

mismo en cuanto que es Sócrates. De lo contrario, lo mismo no podría ser género o especie de sí mismo, a no ser que tuviera alguna diferencia respecto de sí mismo para consigo mismo, pues conviene que las cosas que son relativas sean opuestas al menos en algún respecto.

<10> Ahora bien, en primer lugar, refutemos la opinión que se ha expuesto antes sobre la colección, e inquiramos cómo toda colección de hombres al mismo tiempo que se dice una especie, pueda predicarse de muchos, en cuanto es universal, y no se dice, en cambio, toda ella de los singulares. Y si se concede que se predica de diversos sujetos por partes, por esto, a saber, porque cada una de sus partes se adapta a sí misma, eso nada atañe a la comunidad del universal, el cual debe estar todo en cada singular, según el testimonio de Boecio,[29] y en eso se distingue precisamente de aquello que es común por partes, como un campo, cuyas diversas partes son de diversos individuos. Por ello Sócrates podría igualmente predicarse de muchos /15/ por sus diversas partes al punto de que él mismo sería universal. Más aún, convendría llamar universal a muchos hombres cualesquiera tomados al mismo tiempo, a los cuales igualmente se adaptaría la definición del universal o incluso la de la especie, al punto de que toda colección de hombres incluiría en sí muchas especies. Igualmente, a cualquier colección de cuerpos y espíritus le diríamos una sustancia universal, al punto de que siendo toda colección de sustancias un generalísimo, desaparecida una cualquiera y permaneciendo las demás, tendríamos muchos generalísimos entre las sustancias. Pero quizá se podría decir que ninguna colección que esté incluida en el generalísimo es un generalísi-

generalissimum. Sed adhuc oppono quod si una separata de substantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc universalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coaequam speciem habere sub eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum vel species substantiae in ea prorsus contineatur vel eadem cum ea individua communicet, sicut animal rationale, animal mortale? Amplius. Omne universale propriis individuis naturaliter prius est, collectio vero quorumlibet ad singula quibus constituitur totum est integrum atque eis naturaliter posterius ex quibus componitur. Amplius. Inter integrum et universale hanc Boethius differentiam adsignat in Diuisionibus, quod pars non idem est quod totum, species vero idem est semper quod genus. At vero tota hominum collectio quomodo esse poterit animalium multitudo?

<11> Restat autem nunc ut eos oppugnemus qui singula individua in eo quod aliis conveniunt, universale appellant et eadem de pluribus praedicari concedunt, non ut plura essentialiter sint illa sed quia plura cum eis conveniunt. Sed si praedicari de pluribus idem est quod convenire cum pluribus, quomodo individuum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conveniat? Quomodo etiam per «praedicari de pluribus» inter universale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo convenit cum pluribus,

mo. Pero al respecto opongo que si una colección restante separada de las sustancias no fuera el generalísimo y, sin embargo, permanece todavía una sustancia universal, conviene que esta sustancia sea especie de la sustancia y que tenga su especie correspondiente bajo el mismo género. Pero ¿qué especie puede existir opuesta a ella, cuando o bien la especie de la sustancia está contenida en ella completamente, o bien tiene en común con ella los mismos individuos, como animal racional, animal mortal? Es más, todo universal es naturalmente anterior a sus propios individuos.[30] Mas una colección de cualesquiera cosas es un todo íntegro respecto de los singulares de los que se constituye y naturalmente posterior respecto de esas cosas de que se compone. Es más, entre el todo y el universal señala Boecio esta diferencia en el *De la división*:[31] que la parte no es lo mismo que el todo, mas la especie siempre es lo mismo que el género. Pero entonces, ¿cómo podrá ser toda colección de hombres la multitud de los animales?

<11> Queda ahora que impugnemos a aquellos que a cada uno de los individuos en cuanto conviene con otros, llaman universal y conceden que cada uno de los individuos se predica de muchos, no por cuanto sean muchos esencialmente, sino porque muchos convienen con ellos. Pero si ser predicado de muchos es lo mismo que convenir con muchos, ¿cómo decimos que el individuo se predica de uno solo, cuando de hecho no hay nada que convenga tan sólo con una cosa? ¿Cómo, además, respecto del ser predicado de muchos se da una diferencia entre el universal y el singular, cuando de la misma manera exactamente que el hombre conviene con muchos, conviene también

conveniat et Socrates? Quippe homo in quantum est homo est et Socrates in quantum est homo, cum ceteris convenit. Sed nec homo in quantum est Socrates, nec Socrates in quantum est Socrates, cum aliis convenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo.

Praeterea cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla huius ab illo differentia est. Nulla enim res eodem tempore a se ipsa diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo pentius. Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diversa in se habeat, a se tamen per ea non est diversus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. /16/ Non enim alio modo a se ipso grammaticus est vel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se vel aliud grammaticus. Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone convenire in homine qualiter accipi potest, cum omnes homines ab inuicem tam materia quam forma differre constat? Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conveniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates vel alius, oportet ipsum cum Platone vel in se ipso convenire vel in alio. In se autem potius diversus est ab eo; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius. <12> Sunt autem qui «in homine convenire» negative accipiunt, ac si diceretur: Non differt Socrates a Platone in homine. Sed et sic quoque potest dici quod nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis. Et sic non maior eorum

Sócrates? Pues el hombre, en cuanto que es hombre, y Sócrates, en cuanto que es hombre, conviene con todos los demás. Pero ni el hombre en cuanto que es Sócrates, ni Sócrates en cuanto que es Sócrates, conviene con otros. Entonces lo que tiene el hombre, lo tiene Sócrates, y del mismo modo.

Además, concediéndose que son absolutamente la misma cosa, a saber, el hombre que hay en Sócrates y Sócrates mismo, ninguna diferencia hay de uno respecto del otro. En efecto, ninguna cosa es al mismo tiempo diversa de sí misma, porque todo lo que tiene en sí, lo tiene y del mismo modo absolutamente. De allí que Sócrates blanco y gramático, aunque tenga diversas cosas en sí, sin embargo no es diverso de sí mismo por ellas, porque ambas las tiene él mismo y del mismo modo absolutamente. /16/ Por cierto, no de un modo es diverso de sí mismo siendo gramático, o de otro modo siendo blanco, como tampoco es uno diverso de sí siendo blanco u otro siendo gramático. Incluso, aquello que dicen que Sócrates conviene con Platón en el hombre, ¿de qué manera se puede aceptar cuando consta que todos los hombres difieren entre sí tanto en materia como en forma? Pues si Sócrates conviniera con Platón en la cosa que es hombre, y no hubiera ninguna cosa hombre, sino el mismo Sócrates u otro, es oportuno que él convenga con Platón o en sí mismo o en otro. Pero en sí mismo es más bien diverso de él; y respecto del otro también consta que él no es el otro. <12> Hay quienes[32] el «convenir en el hombre» lo toman negativamente, como si se dijera: Sócrates no difiere de Platón en el hombre. Pero también así se puede decir que no difiere de él en piedra, porque ninguno de los dos es piedra. Y así no se nota una mayor

convenientia notatur in homine quam in lapide, nisi forte propositio quaedam praecedat, ac si dicatur ita: Sunt homo, quia in homine non differunt. Sed nec sic stare potest, cum omnino falsum sit eos non differre in homine. Si enim Socrates a Platone non differt in re quae homo est, nec in se ipso. Si enim in se differt ab eo, ipse autem sit res quae homo est, profecto et in re quae homo est, differt ab ipso.

<13> Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus. Sicut igitur nominum quaedam appellativa a grammaticis, quaedam propria dicuntur, ita a dialectis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur. Est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen «homo», quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum. Singulare vero est quod de uno solo praedicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur. Si enim aequivoce sumas, non vocabulum sed multa vocabula in significatione facis, quia scilicet iuxta Priscianum: Multa nomina in unam vocem incidunt. Cum ergo describitur universale esse quod de pluribus praedicatur, illud «quod» praepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum, verum etiam unitatem significationis ad discretionem aequivocorum.

conveniencia de ellos en el hombre que en la piedra, a no ser que tal vez anteceda alguna proposición, como si se dijera así: son hombre, porque no difieren en el hombre. Pero ni aun así se puede sostener, porque es absolutamente falso que ellos no difieran en el hombre. En efecto, si Sócrates no difiere de Platón en la cosa que es el hombre, tampoco en sí mismo. Pues si difiere en sí mismo de él, y él es la cosa que es el hombre, entonces también en la cosa que es el hombre, difiere de él.

<13> Ahora bien, señaladas las razones por las cuales las cosas, ni tomadas singularmente ni colectivamente, pueden ser llamadas universales que se prediquen de muchos, resta que adscribamos tal universalidad sólo a las voces.[33] Así entonces, como algunos nombres son llamados por los gramáticos apelativos, y otros, propios, así por los dialécticos son llamadas universales algunas de las expresiones simples, y otras, particulares, es decir, singulares. Universal es el vocablo que, por su institución, es apto para ser predicado de muchos singularmente, como este nombre «hombre», que es posible unir a los nombres particulares de los hombres, según la naturaleza de los objetos a los cuales se impone. Y singular es el que es predicable de uno solo, como «Sócrates» cuando se toma como nombre de uno solo. Pues si lo tomaras equívocamente, obtienes en significación no un vocablo, sino muchos vocablos, porque de hecho, según Prisciano,[34] muchos nombres coinciden en una voz. Por lo tanto, cuando se prescribe que el universal es lo que se predica de muchos, el «lo que», que está en primer lugar, no sólo introduce la simplicidad de la expresión para distinguirlo de las oraciones, sino también la unidad de significación para distinguirlo de los equívocos.

Ostenso autem quid in definitione universalis operetur illud «quod» praemissum, duo alia quae sequuntur, scilicet «praedicari» et «de pluribus», diligenter consideremus.

Est autem praedicari coniungibile esse alicui veraciter ui enuntiationis verbi substantiui praesentis, ut «homo» diversis per substantivum /17/ verbum vere potest coniungi. Ipsa etiam verba, ut «currit» et «ambulat», de pluribus praedicata vim substantivi verbi in copulando habent. Unde Aristoteles in Perihermeneias secundo: In his, inquit, in quibus «est» non contingit, ut in eo quod currere et ambulare, idem faciunt sic posita, ac si «est» adderetur. Et rursus: Nihil est, inquit, differt hominem ambulare et hominem ambulantem esse.

Quod autem ait «de pluribus» colligit nomina quantum ad diversitatem nominatorum. Alioquin Socrates de pluribus praedicaretur, cum dicitur: «hic homo est Socrates, hoc animal est, hoc album, hoc musicum». Quae quidem nomina etsi diversa sint in intellectu, tamen rem subiectam penitus eandem habent.

Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici. Nam secundum uim constructionis tam bene per «est» coniungibilia sunt «homo» et «lapis» et quilibet recti casus, sicut «animal» et «homo», quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum.

Señalado qué establece en la definición del universal aquel «lo que» que está en primer lugar, consideremos atentamente los otros dos que siguen, a saber, «ser predicado» y «de muchos».

«Ser predicado» es ser unible verdaderamente a alguna cosa en virtud de la enunciación del verbo sustantivo presente, como «hombre» puede unirse verdaderamente a diversas cosas /17/ por el verbo sustantivo. Incluso los mismos verbos, como «corre» y «camina», siendo predicados de muchos, tienen, uniéndose al sujeto, la virtud del verbo sustantivo. De allí que dice Aristóteles en el segundo comentario al *De la interpretación*:[35] «En aquellas proposiciones en que no se da "es" como en el caso de "correr" y "caminar", se logra, puestos como sustantivos, lo mismo que si se añadiese "es"». Y en otro sitio[36] dice: «En nada difieren "el hombre camina" y "el hombre es caminador"».

Y cuando dice «de muchos» colige los nombres que hacen a la diversidad de los designados. De lo contrario, Sócrates se predicaría de muchos, cuando se dice: «este hombre es Sócrates», «este animal es blanco», «éste es músico». Estos nombres, aunque sean diversos en el entendimiento, sin embargo, tienen absolutamente el mismo objeto.

Pero nótese que una es la unión de la construcción que atienden los gramáticos y otra la de predicación que consideran los dialécticos. Pues según la virtud de la construcción son perfectamente unibles por medio del verbo «es», «hombre» y «piedra» y cualquier caso recto como «animal» y «hombre», mas en cuanto manifestación del intelecto, no en cuanto señalamiento del esta-

Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, quotiens perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus ad rerum naturam pertinet et ad ueritatem status earum demonstrandam. Si quis ita dicat: Homo est lapis non hominis vel lapidis congruam fecit constructionem ad sensum quem voluit demonstrare, nec ullum vitium fuit grammaticae et licet quantum ad vim enuntiationis lapis hic praedicetur de homine, cui scilicet tamquam praedicatum construitur, secundum quod falsae quoque categoricae praedicatum terminum habent, in natura tamen rerum praedicabile de eo non est. Cuius tantum vim praedicationis hic attendimus dum universale definimus.

Videtur autem numquam prorsus universale esse quod appellatiuum, nec singulare quod proprium nomen, sed invicem excedentia sese et excessa. Nam appellativum et proprium non solum casus rectos continent verum etiam obliquos qui praedicari non habent, atque ideo in definitione universalis per «praedicari» exclusi sunt; qui etiam obliqui, quia minus necessarii sunt ad enuntiationem, quae sola teste Aristotele praesentis est speculationis (id est dialecticae considerationis), quippe ea sola argumentationes componit, ab ipso Aristotele inter nomina quodammodo non recipiuntur, quos et ipse non nomina sed casus nomina appellat. Sicut autem non omnia appellativa vel propria nomina necesse est dici universalia vel /18/ singularia, sic e converso. Nam universale non solum nomina continet,

do de la cosa. Así pues, la unión de la construcción tanto es correcta cuanto demuestra una oración perfecta, sea positiva sea negativa. En cambio, la unión de la predicación que aquí aceptamos, atañe a la naturaleza de las cosas y a demostrar la verdad del estado de ellas.[37] Si alguien dijera: «el hombre es una piedra», hace una construcción, respecto de hombre y piedra, congruente de acuerdo con el sentido que quiso demostrar y no hubo ningún error gramatical, y aunque, en cuanto a la virtud de la enunciación, «piedra» aquí se predica de «hombre», al cual, por cierto, se le une como predicado –según lo cual las falsas categóricas también tienen predicado–, sin embargo en la naturaleza de las cosas no es predicable de él. Aquí sólo atendemos, en tanto definimos al universal, a la virtud de la predicación.

Pero parece que el universal no es de lleno un nombre apelativo, ni el singular, un nombre propio, sino que se hallan entre sí como los que mutuamente se exceden y los que son excedidos. Pues el apelativo y el propio no sólo contienen los casos rectos, sino también los oblicuos que no conforman predicación, y por ello en la definición del universal están excluidos del «ser predicado». Incluso los oblicuos, ya que no son necesarios para la enunciación, la cual, según el testimonio de Aristóteles,[38] hace a la presente especulación, esto es, a la consideración dialéctica, pues ésta sola compone argumentaciones, no son aceptados de ningún modo entre los nombres por Aristóteles, y él no los llama nombres sino casos de nombres.[39] Y así como no es necesario que todos los nombres apelativos o propios se llamen universales o /18/ singulares, así también en caso contrario. Pues el universal no sólo contiene los nombres, sino también los verbos

verum etiam verba et infinita nomina, quibus, scilicet infinitis, definitio appellativi quam Priscianus ponit non videtur aptari.

Nunc autem universalis quam singularis definitione vocibus adsignata praecipue universalium vocum proprietatem diligenter perquiramus. De quibus universalibus positae fuerant quaestiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam videantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere. Rebus autem nullis videbantur imponi universalia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, convenirent, secundum cuius rei convenientiam universalia nomina possint imponi. Cum itaque certum sit universalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non essent communia sed singularia, nec iterum eas possint ut convenientes in aliqua re nominare; quippe nulla res est in qua conveniant, nullam de rebus significationem contrahere videntur universalia, praesertim cum nullum de re aliqua constituant intellectum. Unde in Divisionibus Boethius hanc vocem «homo» dubitationem in intellectu facere dicit, qua scilicet audita: Intelligentia audientis multis, inquit, raptatur fluctibus erroribusque traducitur. Nisi enim quis definiat dicens: Omnis homo ambulat (aut certe «quidam») et hunc si ita contingat, designet, intellectus audientis quod quidem rationabiliter intelligat non habet. Nam quoniam «homo» singulis impositum est ex eadem causa, quia scilicet sunt animal rationale mortale, ipsa communitas impositionis ei est impedimento ne quis possit in

y los nombres indefinidos, a los cuales indefinidos no parece ajustarse la definición de apelativos que da Prisciano.[40]

Ahora bien, asignada la definición tanto de los universales como de los singulares a las voces, inquiramos atentamente la propiedad de las voces y especialmente la de las universales. Sobre los universales se propusieron cuestiones, porque se duda máximamente de su significación, ya que ni parecen tener algún objeto ni constituir un concepto natural respecto de algo. Y parecía que los nombres universales no se imponían a ninguna cosa, a saber, porque todas las cosas existen en sí distintamente, y no convienen en cosa alguna, como se señaló, por cuya conveniencia se pudieran imponer los nombres universales. Entonces, porque es cierto que los universales no se imponen a las cosas según la diferencia de su distinción, pues ya no serían comunes, sino singulares, ni tampoco pueden denominarlas como convenientes en alguna cosa, pues no hay ninguna cosa en la que convengan, parece que los universales no adquieren significación alguna de las cosas, sobre todo porque no constituyen ningún concepto de alguna cosa. De allí que Boecio, en su libro *De la división*,[41] dice que esta voz «hombre» provoca una duda al entendimiento, a saber, porque, habiéndola oído, el entendimiento, dice, del que la oye es arrastrado por muchas turbulencias y llevado a errores. En efecto, a no ser que alguien lo defina diciendo: «todo hombre camina» o bien «alguien» y a éste, si así acontece, designa, el entendimiento del que oye no tiene algo que entender de manera razonable. Pues, ya que «hombre» ha sido impuesto a cada uno por la misma causa, a saber, porque todos son animal racional mortal, esa misma comunidad de imposición es un impedimento para que

eo intelligi, sicut in hoc nomine «Socrates» econtra unius propria persona intelligitur, unde singulare dicitur. In nomine vero communi quod homo est nec ipse Socrates nec alius nec tota hominum collectio rationabiliter ex vi vocis intelligitur nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen, ut quidam volunt, certificatur. Etsi enim solus Socrates in hac domo sedeat ac pro eo solo vera sit haec propositio: Homo sedet in hac domo nullo tamen modo per nomen hominis subiectum ad Socratem mittitur nec in quantum etiam ipse homo est. Alioquin ex propositione rationabiliter intelligeretur sessio ei inesse, ut videlicet inferri posset ex eo quod homo sedet in hac domo Socratem in ea sedere. Similiter nec alius in hoc nomine «homo» potest intelligi sed nec tota hominum collectio, cum ex uno solo vera possit esse propositio. Nullum itaque /19/ significare videtur vel homo vel aliud universale vocabulum, cum de nulla re constituat intellectum. Sed nec intellectus posse esse videtur qui rem subiectam quam accipiat non habet. Unde Boethius in Commento: Omnis intellectus aut ex re fit subiecta ut sese res habet aut ut sese non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest. Quapropter universalia ex toto a significatione uidentur aliena.

Sed non est ita. Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis

alguien pueda ser entendido con ese nombre, como, por el contrario, con este nombre «Sócrates» se entiende la persona propia de uno solo, y de allí que se lo llame singular. En cambio, en el nombre común que es «hombre», no se entiende, en virtud de la voz, razonablemente ni Sócrates, ni algún otro, ni toda la colección de los hombres, ni tampoco es notificado por ese nombre, como algunos quieren, Sócrates en cuanto que es hombre. En efecto, aunque sólo Sócrates esté sentado en esta casa y sea, sólo respecto de él, verdadera esta proposición: «El hombre está sentado en esta casa», sin embargo en modo alguno por el nombre «hombre» se remite a Sócrates como objeto, ni siquiera en cuanto que él mismo es el hombre; de lo contrario, de tal proposición se entendería razonablemente que la acción de sentarse está en él, al punto de que de hecho se podría inferir, a partir de que el hombre está sentado en esta casa, que es Sócrates el que está sentado en ella. Igualmente, tampoco se puede entender algún otro con ese nombre «hombre», ni toda la colección de los hombres, ya que la proposición puede ser verdadera a partir de uno solo. Entonces, /19/ parece que el vocablo «hombre», o algún otro universal, no significa nada, ya que no establece el concepto de ninguna cosa. Pero tampoco parece que pueda ser concepto el que no tiene como objeto cosa alguna que concebir. De allí que dice Boecio en el *Comentario*:[42] «Todo concepto resulta de un objeto, sea que ese objeto exista sea que no –de hecho, no puede resultar un concepto sin objeto–». Por lo cual, parece que los universales están totalmente desprovistos de significación.

Pero no es así. Pues significan de alguna manera cosas diversas por denominación, no constituyendo, sin embargo, un concep-

surgentem sed ad singulas pertinentem. Ut haec vox «homo» et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universale dicitur, et intellectum quendam constituit communem non proprium, ad singulos scilicet pertinentem quorum communem concipit similitudinem.

Sed nunc ea quae breviter tetigimus diligenter perquiramus, scilicet quae sit illa communis causa secundum quam universale nomen impositum est, et quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum, et utrum propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum.

<14> Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis (ut supra meminimus rei physicam inquirentes), in eo tantum conveniunt quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem vel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse convenientia, si qua est aliquorum convenientia, secundum id accipienda est quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato simul sunt, sicut in non esse hominem equus et

to que surja de ellas, sino uno que pertenezca a cada una de ellas. Como esta voz «hombre» nombra a cada uno por una causa común, a saber, porque son hombres, por la cual se dice universal, y constituye un cierto concepto común, no propio, y que pertenece, de hecho, a cada uno de ellos, cuya semejanza común se concibe.

Pero ahora inquiramos con atención las cosas que antes tocamos brevemente, a saber, cuál es aquella causa común según la cual ha sido impuesto el nombre universal y cuál es la concepción del entendimiento respecto de la semejanza común de las cosas y si por la causa común, en la que las cosas convienen, o por la concepción común, o por ambas a la vez, se dice común el vocablo.

<14> Y primero consideremos la causa común. Cada uno de los hombres distintos entre sí, puesto que difieren tanto en sus esencias como en sus formas propias, como arriba lo hemos recordado al inquirir respecto de la repugnancia de la física, convienen, sin embargo, en esto, en que son hombres. No digo en el hombre, porque ninguna cosa es el hombre, a no ser la cosa distinta, sino en el ser hombre. Ahora bien, el ser hombre no es el hombre ni alguna cosa, si lo consideramos con atención, como tampoco el no estar en un sujeto es alguna cosa, ni el no recibir contrariedad o el no ser susceptible de más o menos, en todo lo cual, sin embargo, Aristóteles dice que convienen todas las sustancias. En efecto, porque no puede existir conveniencia alguna en una cosa, como arriba se mostró, si hay alguna conveniencia de cosas, se la debe tomar en el sentido de que no es alguna cosa, como Sócrates y Platón son semejantes en el ser hombre, como

asinus, secundum quod utrumque non-homo vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse vel non esse, ut esse hominem vel album vel non esse hominem vel non esse album. /20/ Abhorrendum autem videtur quod convenientiam rerum secundum id accipiamus quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae nunc sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus nisi eos homines esse et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est quia non vult ad forum. «Non ipse vult ad forum», quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas nunc natura hominis staturas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit qui vocabulum imposuit.

Ostensa autem significatione universalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum monstrata, quid sint eorum intellectus quos constituunt ostendamus.

<15> Ac primum generaliter intellectuum omnium naturam distinguamus.

el caballo y el asno en el no ser hombre, por lo cual ambos se llaman no-hombre. Así pues, que convengan cosas diversas es que cada una de ellas es o no es lo mismo, por ejemplo ser hombre o blanco o no ser hombre o no ser blanco. /20/ Pero parece algo inadmisible que tomemos la conveniencia de las cosas como aquello que no es alguna cosa, como si uniéramos en la nada las cosas que ahora existen, como cuando decimos que éste y aquél convienen en el estado de hombre, esto es, en que son hombres. Pero no opinamos otra cosa sino que ellos son hombres y que según ello en nada difieren; según ello, digo, en que son hombres, aunque no apelemos a ninguna esencia. Ahora bien, llamamos estado de hombre al mismo ser hombre, que no es una cosa, y que dijimos también es la causa común de la imposición del nombre a cada uno, según ellos convienen entre sí. A menudo llamamos con el nombre de causa incluso a lo que no es alguna cosa, como cuando se dice: «Fue azotado porque no quiere ir al tribunal». «No quiere ir al tribunal», que se coloca como causa, no es ninguna esencia. Podemos también llamar estado de hombre a las cosas mismas constituidas en la naturaleza de hombre, cuya semejanza común concibió aquel que impuso el vocablo.

Señalada la significación de los universales, a saber, sobre las cosas por denominación, y demostrada la causa común de su imposición, señalemos cuáles son los conceptos que constituyen.

<15> Y primero distingamos de manera general la naturaleza de todos los conceptos.

Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sint, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum vel quae in eis sunt percipiunt, ut visus turrem vel eius qualitates visibiles. Intellectus autem sicut nec corporeo indigens instrumento est, ita nec necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Unde turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta. Sicut autem sensus non est res sentita in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi quando uult et qualem uult animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus.

/21/ Quidam tamen eam idem quod intellectum vocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor, idem quod intellectum turris appellant. Quibus Aristóteles adsentire videtur, qui passiones animae quas intellectus vocant, rerum similitudines in Perihermeneias appellat.

Entonces, aunque tanto los sentidos como el entendimiento son propios del alma, hay entre ellos esta diferencia, que los sentidos se ejercen sólo por medio de instrumentos corporales, y sólo perciben los cuerpos o lo que hay en ellos, como la vista percibe una torre o sus cualidades visibles. El entendimiento, en cambio, como no necesita el instrumento corpóreo, ni tampoco es necesario que tenga un cuerpo como objeto al cual remitirse, sino que se contenta con la semejanza de la cosa que se forja a sí mismo el ánimo y a la cual dirige la acción de su inteligencia. De allí que, destruida o alejada la torre, el sentido que se dirigía a ella perece, pero la intelección permanece por la retención en el ánimo de la semejanza de la cosa. Y así como el sentido no es la cosa sentida, a la cual se dirige, así tampoco el entendimiento es la forma de la cosa que concibe, sino que el concepto es una cierta acción del alma, de donde se dice que entiende, y la forma a la que se dirige es una cosa imaginaria y fingida, que se forja el ánimo cuando quiere y de la manera que quiere, como son aquellas ciudades imaginarias que se ven en sueños, o la forma del edificio a construir que el arquitecto concibe como un parecido y modelo de la cosa a hacer, a la cual no podemos llamar sustancia ni accidente.

/21/ Algunos, sin embargo, la llaman igualmente concepto, como al edificio de la torre, que en ausencia de la torre, concibo y contemplo alto y cuadrado en un espacioso campo, lo llaman igualmente concepto de la torre. Con los cuales parece concordar Aristóteles, que llama, en el *De la interpretación*[43] a las pasiones del alma que denominan conceptos, semejanzas de las cosas.

Nos autem imaginem similitudinem rei dicimus. Sed nihil obest si intellectus quoque quodammodo similitudo dicatur, quia scilicet id quod proprie rei similitudo dicitur concipit. Quod nos ab eo diversum diximus et bene. Quaero enim utrum illa quadratura et illa altitudo vera forma sit intellectus, qui ad similitudinem quantitatis turris ducatur et compositionis eius. Sed profecto vera quadratura et vera altitudo nonnisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla vera essentia formari potest. Restat igitur ut sicut ficta est qualitas, ficta substantia sit ei subiecto. Fortasse autem et ea speculi imago quae visui subiecta apparere videtur, nihil esse vere dici potest, quoniam scilicet in alba speculi superficie contrarii coloris qualitas saepe apparet.

Illud autem quaeri potest cum simul anima sentit et intelligit idem, veluti cum lapidem cernit, utrum tunc quoque intellectus in imagine lapidis agat vel simul intellectus et sensus in ipso lapide. Sed rationabilius videtur ut tunc intellectus imagine non egeat, cum praesto est ei substantiae ueritas. Si quis autem dicat ubi sensus est intellectum non esse, non concedimus. Saepe enim contingit animam aliud cernere atque aliud intelligere, ut bene studentibus apparet, qui cum apertis oculis praesentia cernant, alia tamen, de quipus scribunt, cogitant.

Por nuestra parte llamamos imagen a la semejanza de la cosa. Pero no hay problema si se llama también de algún modo semejanza al entendimiento, porque concibe lo que en sentido propio se dice semejanza de la cosa. Dijimos también que es algo diverso de aquélla. En efecto, pregunto si aquella cuadratura y aquella altura son una verdadera forma del entendimiento, que se dirige hacia la semejanza de la cantidad de la torre y de su estructura. Pero, de hecho, la auténtica cuadratura y la auténtica altura no están sino en los cuerpos, y con una cualidad imaginada ni el entendimiento ni ninguna verdadera esencia pueden conformarse. Entonces, resta que, así como la cualidad es imaginada, imaginada sea también la sustancia sujeta a ella. Quizá también esa imagen del espejo que aparece sujeta a la vista se puede decir que no es nada verdaderamente, ya que, por cierto, en la brillante superficie del espejo aparece con frecuencia la cualidad del color contrario.

Mas puede preguntarse, ya que el alma siente y entiende lo mismo a la vez, como cuando reconoce una piedra, si entonces también el entendimiento obra con la imagen de la piedra, o el entendimiento y el sentido a la vez, con la misma piedra. Pero parece razonable que entonces el entendimiento no obra con la imagen cuando está a su disposición la verdad de la sustancia. Y si alguien dijera que cuando el sentido obra, el entendimiento no obra, no lo concedemos. Pues a menudo sucede que el alma discierne una cosa y entiende otra, como es evidente para los que estudian bien, quienes con los ojos abiertos disciernen las cosas presentes, mas piensan otras, sobre las que escriben.[44]

Nunc autem natura intellectuum generaliter inspecta universalium et singularium intellectus distinguamus. Qui quidem in eo diuiduntur, quod ille qui unjueralis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem. Unde cum audio «homo», quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum autem audio «Socrates» forma quaedam in animo surgit quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc vocabulum quod est «Socrates» quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur, per «homo» vero cuius intelligentia /22/ in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est ne quem ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare «homo» dicitur, cum nullus ex ui nominis certificetur, cum tamen singulos nominet. Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare.

Sed quaeritur, quia secundum Boethium superius diximus omnem intellectum rem subiectam habere, quomodo intellectibus universalium conveniat? At certe notandum quod istud Boethius in ea argumentatione sophistica inducit, quia intellectum universalium uanum esse ostendit. Unde nihil obest si et hoc in ueritate non astruat; unde falsitatem uitans aliorum rationes comprobat. Rem etiam subiectam intellectui possumus

Ahora bien, vista, de manera general, la naturaleza de los conceptos, distingamos los conceptos de los universales y los de los singulares. Los cuales, ciertamente, se diferencian en esto: en que aquel que es propio de un nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos, mas aquel otro que una voz singular genera, contiene la forma propia y como singular de uno, esto es, reteniendo a una sola persona. De allí que cuando oigo «hombre», surge en el ánimo un cierto parecido que se halla respecto de cada hombre de tal manera que es común a todos y no es propio de ninguno. En cambio, cuando oigo «Sócrates», surge en el ánimo cierta forma que expresa la semejanza de una determinada persona. De allí que por este vocablo que es «Sócrates», que suscita en el ánimo la forma propia de uno solo, se notifica y determina una cosa; en cambio, por «hombre», cuya /22/ inteligencia se apoya en la forma común de todos, la misma comunidad depara tal confusión que no entendemos cuál es de todos. De allí que rectamente se dice que «hombre» no significa Sócrates ni ningún otro, porque ninguno es notificado por la virtud del nombre, aunque denomine a cada uno. En cambio, «Sócrates» o cualquier otro singular, no sólo debe nombrar, sino también determinar el objeto.

Pero se pregunta, porque dijimos arriba, según Boecio, que todo concepto tiene un objeto, cómo conviene esto a los conceptos de los universales. Ciertamente hay que notar que eso lo deduce Boecio en esa argumentación refutatoria, en la cual señala que es vano el concepto de los universales. De allí que nada obsta si ello tampoco agrega algo verdadero, de allí que evitando la falsedad, examina las razones de los contrarios. Además, podemos

uocare sive ueram rei substantiam, veluti quando simul est cum sensu, sive rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente, sive ea forma communis sit, ut diximus, sive propria; communis, inquam, quantum ad similitudinem multorum quam retinet, licet tamen in se ut res una consideretur. Sic enim ad omnium leonum naturam demonstrandam una potest pictura fieri nullius eorum quod proprium est, repraesentans et rursus ad quemlibet eorum distinguendum alia commodari, quae aliquid eius proprium denotet, ut si pingatur claudicans vel curtata vel telo Herculis sauciata. Sicut ergo quaedam rerum communis figura, quaedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quaedam communis, quaedam propria.

<16> De forma autem ista in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur utrum eam quoque nomen significet, quod tam auctoritate quam ratione confirmari videtur.

In primo namque Constructionum Priscianus, cum communem impositionem universalium ad individua praemonstrasset, quandam aliam ipsorum significationem, de forma scilicet communi, uisus est subiunxisse dicens: Ad generales et speciales rerum formas quae in mente diuina intelligibiliter constituuntur, antequam in corpora prodirent, haec quoque propria possunt esse quibus genera vel species naturae rerum demonstrantur. Hoc enim loco de Deo sic agitur quasi de artifice aliquid composituro, qui rei componendae exemplarem formam, ad

llamar objeto del concepto o bien a la verdadera sustancia de la cosa, como cuando está al mismo tiempo con la sensación, o bien a la forma concebida de cualquier cosa, estando ésta ausente, ya sea esa forma común, como hemos dicho, ya sea propia: común, digo, en cuanto a la semejanza de muchos que retiene, aunque en sí se la considere como una cosa. Así pues, para demostrar la naturaleza de todos los leones, se puede hacer una pintura representándolos que no sea propia de ninguno de ellos, y, a su vez, para distinguir a uno cualquiera de ellos, arreglar otra que denote algo propio de él, como si se lo pintara cojeando o mutilado o herido por la flecha de Hércules. Por lo tanto, asi como se pinta una figura común de cosas y otra singular, así también se concibe una común y otra propia.

<16> Y respecto de esa forma hacia la que el entendimiento, por cierto, se dirige, no absurdamente se duda de si la significa también el nombre, cosa que parece confirmarse tanto por la autoridad como por la razón.

Así pues, Prisciano, en el libro primero de sus *Construcciones*,[45] habiendo demostrado la común imposición de los universales a los individuos, parece agregar otra cierta significación de los mismos, a saber, la de la forma común, diciendo: «Los géneros y las especies que se demuestran respecto de la naturaleza de las cosas pueden ser apropiados respecto de las formas generales y especiales de las cosas que están constituidas de manera inteligible en la mente divina, antes de que se apliquen a los cuerpos». En este pasaje, por cierto, se habla de Dios como de un artífice que va a hacer algo y que preconcibe en el alma la forma ejem-

similitudinem cuius operetur, anima praeconcipit, quae tunc in corpus procedere dicitur, cum ad similitudinem eius res uera /23/ componitur. Haec autem communis conceptio bene Deo adscribitur, non homini; quia opera illa generales vel speciales naturae status sunt Dei non artificis, ut homo vel animal vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis. Unde haec naturae non sunt opera domus et gladius, sicut illa, nec horum vocabula substantiae sunt sed accidentis atque ideo nec genera sunt nec specialissima. Inde etiam bene diuinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, uix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam sint nouit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est qui solus ueram habet intelligentiam. Unde homines in his quae sensu non attractauerunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua ciuitate non uisa, cum aduenerimus, eam nos aliter quam sit excogitasse inuenimus.

Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non ueniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina quantum in ipsis est intellectum magis

plar de la cosa que se va a hacer, según cuya semejanza obra, y la cual se dice que resulta en el cuerpo, cuando una cosa verdadera /23/ es compuesta a su semejanza. Y esta concepción común se atribuye acertadamente a Dios, no al hombre, porque aquellas obras como los estados generales o especiales de la naturaleza son de Dios y no de un artífice, como el hombre, el alma o una piedra son de Dios; en cambio, una casa o una espada son del hombre.[46] De allí que la casa o la espada no son obras de la naturaleza, como aquéllas, ni sus vocablos lo son de sustancia, sino de accidente, y por ello no son ni géneros ni especialísimas. De allí que también acertadamente se atribuyen a la mente divina, y no a la humana, tales concepciones por abstracción, porque los hombres, que conocen las cosas sólo por los sentidos, raramente o nunca alcanzan esa simple inteligencia, y la percepción exterior de los accidentes les impide concebir de manera pura las naturalezas de las cosas. En cambio, Dios, a quien son manifiestas por sí todas las cosas que creó, pues antes de que existan las conoce, distingue a cada uno de los estados en sí mismos, y no le es de impedimento el sentido a quien posee, él solo, la verdadera inteligencia.[47] De allí que los hombres, en aquellas cosas que no afectan su sentido, tienen más opinión que inteligencia, cosa que aprendemos por la experiencia misma. En efecto, al pensar en una ciudad no conocida, cuando llegamos a ella, encontramos que la habíamos imaginado distinta de como es.

Así también, creo que tenemos más bien opinión respecto de las formas intrínsecas que no afectan a los sentidos, como la racionalidad y la mortalidad, la paternidad y la sesión. Sin embargo, todos los nombres de todas las cosas existentes, generan, por sí

quam opinionem generant, quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inuentor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem. Communes autem has conceptiones inde generales vel speciales Priscianus uocat, quod eas nobis generalia vel specialia nomina utcumque insinuant. Ad quas quidem conceptiones quasi propria nomina esse dicit ipsa universalia, quae licet confusae significationis sint, quantum ad nominatas essentias ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris sicut propria nomina ad rem unam quam significant. Ipse quoque Porphyrius cum ait: Quaedam constitui ex materia et forma, quaedam ad similitudinem materiae et formae hanc conceptionem intellexisse videtur cum ait «ad similitudinem materiae et formae», de quo plenius suo loco dicetur. Boethius quoque cum ait cogitationem collectam ex similitudine /24/ multorum genus esse vel speciem, eandem communem conceptionem intellexisse videtur. In qua etiam sententia Platonem fuisse quidam autumant, ut videlicet illas ideas communes quas in «nous» ponit genera vel species appellaret. In quo fortasse Boethius eum ab Aristotele dissensisse commemorat ubi is ait eum uoluisse genera et species caeteraque non solum intelligi universalia, verum etiam esse ac praeter corpora subsistere, ac si diceret illas comunes conceptiones quas separatas a corporibus in «nous» constituit eum intellexisse universalia, non fortasse accipientem universale secundum communem praedicationem (sicut facit Aristoteles) sed magis secundum communem multorum similitudinem. Illa

mismos, inteligencia más que opinión, porque su inventor tendió a imponerlos de acuerdo con algunas naturalezas o propiedades de las cosas, aun cuando él mismo no supiera escudriñar bien la naturaleza o propiedad de la cosa. De allí que a esas concepciones comunes Prisciano llama generales o especiales, porque de alguna manera nos las insinúan los nombres generales o especiales. Y dice que para esas concepciones son como sus propios nombres los universales, los cuales, aunque sean de una significación confusa por lo que hace a las esencias nombradas, sin embargo inmediatamente dirigen el ánimo del que oye hacia aquella concepción común, así como lo hacen los nombres propios respecto de una cosa que significan. También el mismo Porfirio,[48] cuando dice que algunas cosas están constituidas de materia y forma, y otras, a semejanza de materia y forma, parece haber entendido esta concepción, de lo cual se hablará más extensamente en otro lugar.[49] Asimismo Boecio,[50] cuando dice que el pensamiento colegido de la semejanza /24/ de muchos es género o especie, parece haber entendido esa común concepción. Algunos afirman que también Platón fue de esta opinión, cuando llama géneros o especies a aquellas ideas comunes que pone en el *nous*. Al respecto recuerda Boecio que tal vez él es del parecer contrario de Aristóteles, cuando afirma que Platón quiso que los géneros y especies y los demás predicables no sólo se los entienda como universales, sino que también que existan y subsistan más allá de los cuerpos, como si dijese que aquellas concepciones comunes que pone separadas de los cuerpos en el *nous*, entendió que eran universales, concibiendo el universal, quizá, no según la predicación común, como lo hace Aristóteles, sino más bien según la semejanza común de muchas cosas. Pues

namque conceptio de pluribus nullo modo praedicari videtur, sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur.

Potest et aliter solui quod ait Platonem putare universalia extra sensibilia subsistere, ut nulla philosophorum sit sententiae controuersia. Quod enim ait Aristoteles universalia in sensibilibus semper subsistere, quantum ad actum dixit, quia scilicet natura illa quae animal est, quae universali nomine designatur ac secundum hoc, per translationem quandam universalis dicitur, nusquam nisi in sensibili re actualiter reperitur, quam tamen Plato naturaliter subsistere in se sic putat, ut esse suum retineret non subiecta sensui, secundum quod esse naturale universali nomine appellatur. Quod itaque Aristoteles quantum ad actum denegat. Plato, physicae inquisitor, in naturali aptitudine adsignat, atque ita nulla est horum controuersia.

Inductis autem auctoritatibus, quae astrvere uidentur per universalia nomina conceptas communes formas designari, ratio quoque consentire videtur. Quippe eas concipere per nomina quid aliud est, quam per ea significari? Sed profecto cum eas ab intellectibus diversas facimus, iam praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod etsi auctoritas non habet rationi tamen non est aduersum.

aquella concepción no parece que se predique en modo alguno de muchos, como un nombre que se aplica a muchos uno por uno.

Se puede resolver también de otra forma lo que dice respecto de que Platón piensa que los universales subsisten más allá de las cosas sensibles, de manera que no haya ninguna controversia en el parecer de los dos filósofos. Por cierto, lo que Aristóteles decía respecto de que los universales subsisten siempre en las cosas sensibles, lo dijo en cuanto al acto, es decir, que aquella naturaleza que es «animal» que se designa con un nombre universal y según ello se la llama universal por cierta traslación, no se encuentra en acto en ninguna otra parte sino en una cosa sensible; sin embargo Platón piensa que esa misma subsiste naturalmente en sí, al punto de que retendría su ser aun no siendo objeto del sentido, según lo cual el ser natural es llamado por medio de un nombre universal. Lo que Aristóteles niega en cuanto al acto, Platón, como investigador de la naturaleza, lo asigna a una aptitud natural, y así no hay controversia entre ellos.

Se han aducido las autoridades que parecen sostener que por los nombres universales se designan las formas comunes concebidas, e incluso la razón parece consentirlas. Pues, ¿qué otra cosa es concebirlas por los nombres sino ser significadas por ellos? Pero, de hecho, cuando las hacemos diversas de los conceptos, entonces resulta una tercera significación de los nombres más allá de la cosa y el concepto. A lo que si bien la autoridad no alude, sin embargo no es contraria a ello.

Quod autem superius promisimus definire, utrum scilicet propter communem causam impositionis vel propter communem conceptionem vel propter utramque communitas universalium nominum iudicetur, adsignemus. Nihil autem obest si propter utramque sed maiorem uim obtinere videtur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam.

<17> Illud quoque quod supra meminimus, intellectus scilicet universalium fieri per abstractionem et quomodo eos solos, nudos, puros nec tamen cassos appellemus, definiendum est.

/25/ Ac primum de abstractione. Sciendum itaque materiam et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc vim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modo utraque permixta concipiat. Duo vero primi per abstractionem sunt, qui de coniunctis aliquid abstrahunt, ut ipsam eius naturam considerent. Tertius vero per coniunctionem est. Verbi gratia huius hominis substantia et corpus est et animal et homo et infinitis uestita formis, quam dum in materiali essentia substantiae attendo formis omnibus circumscriptis, per abstractionem intellectum habeo. Rursus cum in ea solam corporeitatem attendo, quam substantiae coniungo, hic quoque intellectus, cum per coniunctionem sit quantum ad primum qui tantum naturam substantiae attendebat, idem per abstractionem quoque fit quantum ad formas alias a corporeitate, quarum nullam attendo, ut est animatio, sensualitas, rationalitas, albedo.

Decidamos lo que arriba prometimos definir, a saber, si la comunidad de los nombres universales es determinada por la causa común de la imposición o por la concepción común o por ambas. Y nada obsta si lo es por ambas, pero parece tener más fuerza la causa común que se toma de la naturaleza de las cosas.

<17> También hay que definir lo que recordamos arriba, a saber, que los conceptos de los universales surgen por abstracción, y de qué modo los llamamos solos, desnudos, puros, pero no vacíos.

/25/ Y primero respecto de la abstracción. Debe saberse que la materia y la forma existen siempre simultáneamente juntas, sin embargo la razón del ánimo tiene tal facultad que ya especula sólo sobre materia por sí misma, ya atiende sólo a la forma, ya a las dos juntas. Los dos primeros son por abstracción, abstraen algo del conjunto para considerar su naturaleza misma. El tercero es por conjunción. Por ejemplo, la sustancia de este hombre es cuerpo, animal, hombre y está revestida de infinitas formas; si la entiendo en la esencia material de su sustancia, habiendo excluido todas las formas, obtengo un concepto por abstracción. A su vez, cuando atiendo en ella sólo su corporeidad, que uno a la sustancia, también este concepto, puesto que es por conjunción, respecto del primero que atendía sólo a la naturaleza de la sustancia, también se hace por abstracción respecto de las otras formas diferentes de la corporeidad, a ninguna de las cuales atiendo, como es la de ser animado, la sensibilidad, la racionalidad, la blancura.

Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi vel uani uidebantur quod rem aliter quam subsistit percipiant. Cum enim materiam per se vel formam separatim attendant, nulla tamen earum separatim subsistat, profecto rem aliter quam sit, uidentur concipere atque ideo cassi esse. Sed non est ita. Si quis enim hoc modo aliter quam se habeas res, intelligat, ut videlicet ipsam attendat in ea natura vel proprietate quam ipsa non habeat, iste profecto cassus est intellectus. Sed hoc quidem non fit in abstractione. Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae vel corporis, non etiam animalis vel hominis vel grammatici, profecto nihil nisi quod in ea est intelligo sed non omnia quae habet attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud «tantum» ad attentionem refertur non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus. Non enim res hoc tantum habet sed tantum attenditur ut hoc habens. Et aliter tamen quodam modo quam sit, dicitur intelligi, non alio quidem statu quam sit, ut supra dictum est sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat, et pure materia et simpliciter forma percipitur, cum neque haec pure sit nec illa simpliciter, ut videlicet puritas ista vel simplicitas ad intelligentiam non ad subsistentiam rei reducantur, ut sint scilicet modus intelligendi non subsistendi. Sensus etiam saepe de compositis diversim agunt,

Y tales conceptos por abstracción podrían parecer, por ello, falsos o vanos porque perciben la cosa de manera diferente de como subsiste. En efecto, como atienden a la materia por sí o a la forma separadamente, y ninguna de ellas subsiste separadamente, de hecho parece que conciben la cosa de manera diferente de como es, y que, por ello, son vacíos. Pero no es así. En efecto, si alguien entendiera la cosa de un modo diferente de como existe, al punto de que la entiende con una naturaleza o propiedad que no tiene, ese concepto es de hecho vacío. Pero ello ciertamente no sucede en la abstracción. En efecto, cuando atiendo sólo a este hombre en la naturaleza de su sustancia o de su cuerpo, y no en la de animal o de hombre o de gramático, de hecho no entiendo sino lo que está en él, pero no atiendo a todo lo que hay en él. Y cuando digo que atiendo sólo a la abstracción en lo que ese cuerpo tiene, ese «sólo» hace referencia a la atención, y no al modo de subsistir del cuerpo, de otra forma el concepto sería vacío. La cosa, en efecto, no tiene sólo eso, pero sólo se la atiende como teniendo eso. Y, sin embargo, se dice en algún sentido que se la entiende de manera diferente de como es, no, ciertamente, en otro estado del que existe, como arriba se dijo, sino de manera diferente, en el sentido de que el modo de entender es diferente del de subsistir. Pues una cosa de manera no separada de otra, se la entiende separada, aunque no exista separada, y se percibe puramente la materia y simplemente la forma, cuando ni aquélla existe puramente ni ésta simplemente, al punto de que tal pureza o simplicidad se reduce a la inteligencia, no a la subsistencia de la cosa, como, por cierto, es el modo de entender y no el de subsistir. Incluso los sentidos a menudo obran sobre los compuestos de manera separada, como si hubiera una

veluti si sit statua dimidia aurea et dimidia argentea, aurum et argentum coniuncta separatim cernere possum, modo scilicet aurum adspiciens, /26/ modo argentum per se, coniuncta cernens divisim, non diuisa, quippe diuisa non sunt. Sic et intellectus per abstractionem divisim attendit, non diuisa, alioquin cassus esset.

Posset tamen fortasse et sanus esse intellectus, qui ea quae coniuncta sunt, uno modo considerat divisa, alio modo coniuncta et e converso. Rerum namque tam coniunctio quam divisio dupliciter accipi potest. Nam quaedam coniuncta sibi dicimus per similitudinem aliquam, ut hos duos homines in eo quod homines sunt vel grammatici, quaedam vero per appositionem et aggregationem quandam, ut forma et materia vel vinum et aqua. Quae ita sibi adiuncta sunt, alio modo divisa, alio modo coniuncta concipit. Unde Boethius animo potestatem hanc adscribit ut ratione sua possit et disiuncta componere et composita resolvere, in neutro tamen rei naturam excedens sed solum id quod in rei natura est percipiens. Alioquin non esset ratio sed opinio, scilicet si a statu rei intelligentia deviaret.

Sed hic quaestio occurrit de providentia artificis utrum cassa sit dum futuri operis iam formam animo tenet, cum nondum sic se res habet. Quod si concedamus, etiam illam Dei providentiam quam ante operum suorum constitutionem habuit cassam dice-

estatua a medias de oro y a medias de plata, puedo discernir de manera separada el oro y la plata que están conjuntos, a saber, ya mirando el oro, /26/ ya la plata por sí, discerniendo de manera separada ese conjunto no separado, ya que no están separados. Así también el entendimiento atiende de manera separada por abstracción lo no separado, de lo contrario sería vacío.

Sin embargo, podría ser quizá también recto un entendimiento que aquellas cosas que están conjuntas, considera, de un modo, separadas y, de otro, unidas y viceversa. Pues, tanto la conjunción como la división de las cosas pueden tomarse en dos sentidos. En efecto, unas decimos que están unidas entre sí por alguna semejanza, como estos dos hombres en el hecho de que son hombres o gramáticos, y otras, por alguna aposición o agregado, como la forma y la materia o el vino y el agua. Las cosas que están unidas entre sí, se conciben de un modo separadas y de otro conjuntas. De allí que Boecio[51] establece que el ánimo tiene esta virtud de poder, por su propia razón, componer las separadas y separar las compuestas, y sin embargo en ninguno de los dos casos resiente la naturaleza de la cosa, sino que percibe sólo lo que está en la naturaleza de la cosa. De otro modo, no sería razón sino opinión, esto es, si la inteligencia se desviara del estado de la cosa.

Con todo, respecto de la providencia de un artífice surge la cuestión de si es vacía mientras tiene en el ánimo la forma de la obra futura, porque aún la cosa no existe. Si lo concediéramos, estamos compelidos a decir que también es vacía aquella providencia de Dios que tuvo antes de la creación de sus obras. Y si

re compellimur. Sed si quis hoc quantum ad effectum dicat, ut scilicet opera non compleret, quod provideat, falsum est cassam fuisse providentiam. Si quis autem inde eam cassam dicat, quod nondum cum statu rei futuro concordaret, yerba quidem pessima abhorremus sed sententiam non infringimus. Verum enim est quod nondum futurus mundi status materialiter esset, dum ipsum adhuc futurum iam disponebat intelligibiliter. Cassam autem vel cogitationem vel providentiam alicuius dicere non solemus nisi quae effectu caret, nec frustra cogitare dicimus, nisi ea quae opere non complebimus. Verba itaque commutantes non cassam providentiam dicamus, quae frustra non cogitat sed concipientem iam quae nondum materialiter sint tamquam subsistant, quod quidem naturale est omnium providentiarum. Cogitatio nempe de futuris providentia dicitur, de praeteritis memoria, de praesentibus proprie intelligentia. Si autem deceptum dicat eum qui de futuro statu quasi iam de existente providendo cogitat, ipse potius qui deceptum dicendum putat decipitur. Non enim qui futurum providet decipitur nisi iam ita credat esse sicut providet. Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit sed fides adhibita. Etsi enim cogitem corvum rationalem nec tamen ita credam deceptus non sum. Sic nec providens, quia id quod quasi iam /27/ existens cogitat, non sic existere putat sed sic ut praesens cogitat, ut in futuro praesens ponat. Omnis quippe animi conceptio quasi de praesenti est. Ut si considerem Socratem vel in eo quod puer fuit vel in eo quod

alguien lo dijera respecto de su efecto, a saber, porque no está concluido en una obra lo que se hubo previsto, es falso que la providencia fuese vacía. Mas si dijera que es vacía, porque todavía no concuerda con el estado futuro de la cosa, nos apartamos de sus palabras dichas con malicia, pero no contravenimos su opinión. Pues es verdad que todavía no existe materialmente el futuro estado del mundo, aunque el mismo futuro lo dispone ya de manera inteligible. Y no solemos llamar vacío al pensamiento o la providencia de alguno, sino al que carece de efecto, ni decimos que pensamos como vanas sino esas cosas que no concluimos en una obra. Así pues, en otros términos, digamos que no es una providencia vacía la que no piensa en vano, sino la que concibe las cosas que aún materialmente no existen, aunque subsisten incorporalmente, cosa que es, ciertamente, natural de todas las providencias. Por cierto, el pensamiento de los futuros se llama providencia; memoria, el de los pretéritos, e inteligencia, con propiedad, el de los presentes. Ahora bien, si alguien dijera que quien piensa sobre un estado futuro como de una providencia ya existente, se decepciona, ése que piensa que debe decirse que se decepciona, está decepcionado. En efecto, no se decepciona quien prevé el futuro, a no ser que crea que el futuro ya existe tal como lo prevé. Pues, no decepciona la concepción de una cosa no existente, sino la confianza habitual. En efecto, aunque considerara un cuervo racional y con todo no lo creyera, no me decepciono. Así tampoco el que prevé: porque aquello que /27/ considera como ya existente, no piensa que exista de ese modo, sino que lo considera a tal punto presente que lo coloca como presente en un futuro. Pues toda la concepción del ánimo versa sobre el presente. Como si considerase a

senex erit, ei pueritiam vel senium quasi praesentialiter copulo, quia eum praesentialiter attendo in praeterita vel futura proprietate. Cassam tamen nemo hanc dicit memoriam, quia quod ut praesens concipit, in praeterito attendit. Sed de hoc super Perihermeneias plenius disputabitur.

Illud quoque de Deo sanius solvitur eius substantiam, quae sola incommutabilis est ac simplex, nullis conceptionibus rerum vel formis aliis variari. Nam licet consuetudo humani sermonis de creatore quasi de creaturis loqui praesumat, cum videlicet ipsum vel providentem vel intelligentem dicat, nihil tamen in eo diversum ab ipso vel intelligi debet vel esse potest nec intellectus scilicet nec alia forma. Atque ideo omnis quaestio de intellectu quantum ad Deum supervacua est. Sed si expressius veritatem loquimur, nihil aliud est eum futura providere, quam ipsum qui vera ratio in se est, futura non latere.

Nunc autem multis de natura abstractionis ostensis ad intellectus universalium redeamus, quos semper per abstractionem fieri necesse est. Nam cum audio «homo» vel «albedo» vel «album», non omnium naturarum vel proprietatum quae in rebus subiectis sunt ex vi nominis recordor sed tantum per «homo» animalis et rationalis mortalis, non etiam posteriorum accidentium conceptionem habeo, confusam tamen non discretam. Nam et

Sócrates sea en lo que fue de niño sea en lo que será de anciano, a él uno la niñez o la ancianidad casi de manera presente, porque atiendo a él de manera presente con una propiedad pasada o futura. Sin embargo, nadie dice que esa memoria es vacía, porque lo que se concibe como presente, se atiende en un pasado. Pero al respecto de discutirá más extensamente en el comentario al *De la interpretación*.[52].

Y aquello de la providencia de Dios se resuelve más rectamente atendiendo a su sustancia, que es única, incomunicable y simple, no varía por sus concepciones de las cosas o por otras formas. Pues aunque la costumbre del discurso humano presuma hablar del creador como si se tratase de las criaturas, aunque se diga, por cierto, que él es providente o inteligente, sin embargo nada debe entenderse o puede ser entendido en él diferente de él mismo, a saber, ni un concepto ni alguna otra forma. Por ello, toda cuestión respecto del entendimiento en cuanto a Dios es superflua. Pero si decimos más manifiestamente la verdad, que él prevea los futuros no es otra cosa sino que a él que es en sí la razón verdadera, los futuros no le están ocultos.

Ahora bien, habiendo señalado muchas cosas sobre la naturaleza de la abstracción, volvamos a los conceptos de los universales, los cuales es necesario que se hagan siempre por abstracción. En efecto, cuando oigo «hombre» o «blancura» o «blanco», no recuerdo por la virtud del nombre todas las naturalezas o propiedades que están en los objetos, sino que sólo tengo por «hombre» una concepción, aunque confusa, no distinta de animal, racional, mortal y de los accidentes posteriores. Pues los concep-

intellectus singularium per abstractionem fiunt, cum scilicet dicitur: haec substantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, haec albedo, hoc album. Nam per «hic homo» naturam tantum hominis sed circa certum subiectum attendo, per «homo» vero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus. Unde merito intellectus universalium *solus* et *nudus* et *purus* dicitur. *Solus* quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit. *nudus* vero quantum ad abstractionem formarum vel omnium vel aliquarum. *purus* ex toto quantum ad discretionem, quia nulla res, sive materia sit sive forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam diximus.

<18> His itaque praelibatis ad absolvendas quaestiones de generibus et speciebus a Porphyrio propositas veniamus, quod facile iam possumus omnium universalium natura iam aperta.

Prima itaque huiusmodi erat *Utrum genera et species subsistant*, id est significent aliqua vere existentia, *an sint posita in /28/ intellectu solo*, etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut haec nomina chimaera, hirocervus, quae sanam intelligentiam non generant.

Ad quod respondendum est quia re vera significant per nominationem res vere existentes, easdem scilicet quas singularia nomina, et nullo modo in opinione cassa sunt posita; quodam tamen

tos de los singulares también se hacen por abstracción, como cuando se dice: «esta sustancia», «este cuerpo», «este animal», «este hombre», «esta blancura», «este blanco». Pues por «este hombre» atiendo sólo a la naturaleza de hombre, pero a un determinado sujeto, y por «hombre», a esa misma naturaleza absolutamente en sí misma, no a alguno de los hombres. De allí que con razón se dice que el concepto de los universales es solo, desnudo y puro; solo, respecto del sentido, porque no percibe la cosa como sensible; desnudo, en cuanto a la abstracción de las formas sea de todas sea de algunas; puro, por su totalidad en cuanto a la distinción, porque en él no se notifica ninguna cosa sea materia sea forma, según lo que más arriba dijimos de esta concepción confusa.

<18> Así pues, examinadas estas cosas, vengamos a resolver las cuestiones propuestas por Porfirio sobre los géneros y las especies, lo que ya fácilmente podemos, habiendo puesto de manifiesto la naturaleza de todos los universales.

Entonces, la primera cuestión era si los géneros y las especies subsisten, esto es, si significan algunas cosas realmente existentes, o si están colocados sólo en /28/ el entendimiento, etc., esto es, si están colocados en una opinión vacía sin cosa, como estos nombres: quimera, hircocervo, que no generan una inteligencia recta.

A lo cual hay que responder que significan con toda verdad, por denominación, cosas realmente existentes, a saber, esas mismas que significan los nombres singulares y que de ningún modo

modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinatum est, consistunt. Nihil autem obest si proponens quaestionem aliter quasdam voces accipiat in quaerendo, aliter qui solvit in solvendo, ac si diceret ita is qui solvit: quaeris utrum sint posita in intellectu solo etc. Quod ita potes accipere, quod verum est, ut supra iam determinavimus. Possunt et eodem penitus modo voces ubique accipi tam ab solvente quam a quaerente, et tunc fiet una quaestio non per opposita de prioribus membris duarum dialecticarum quaestionum, harum scilicet: utrum sint vel non sint, et item utrum sint posita in solis et nudis et puris vel non.

Idem in secunda dici potest quae est huiusmodi: *utrum subsistentia sint corporalia an incorporalia*, hoc est cum concedantur significare subsistentia, utrum alia subsistentia significent, quae sint corporalia, an quae sint incorporalia. Quippe omne quod est, ut ait Boethius, aut corporeum aut incorporeum, sive scilicet haec nomina corporeum et incorporeum accipiamus pro corpore substantiali et non-corpore sive pro eo quod corporeo sensu percipi potest, ut homo, lignum, albedo, vel non potest, ut anima, iustitia. Potest etiam corporeum accipi pro «discreto» ac si ita quaeratur: cum significet subsistentiam, utrum significet eam discretam vel non discretam. Qui enim rei veritatem bene investigat non tantum attendit quae vere dici possunt sed

están colocados en una opinión vacía, y sin embargo en cierto modo consisten en un conocimiento solo, desnudo y puro, como se ha determinado. Y nada obsta si el que propone la cuestión tome, al preguntar, algunas voces de un modo y en la resolución quien la resuelva, de otro modo, como si quien la resuelva dijera así: preguntas si están colocados sólo en el entendimiento, etc. Lo que puedes aceptar como verdadero, como arriba ya lo determinamos. También se pueden tomar las voces, de un modo absolutamente igual, de uno y otro lado: tanto del que la resuelve como del que la pregunta, y entonces surgiría una única cuestión –no por opuestos– de los primeros miembros de dos cuestiones dialécticas, a saber: si existen o no existen, si están colocados en conceptos solos, desnudos y puros o no lo están.[53]

Igualmente respecto de la segunda se puede decir que es así: si, subsistentes, son corporales o incorporales, esto es, como se concede que significan subsistencias, si significan subsistencias que sean corporales o incorporales. Pues todo lo que existe, como dice Boecio,[54] o es corpóreo o incorpóreo, a saber, o bien tomamos estos nombres corpóreo e incorpóreo en lugar de un cuerpo sustancial y de un incorpóreo sustancial, o bien en lugar de lo que puede ser percibido por el sentido corporal, como un hombre, un leño o una blancura, o no puede, como el alma o la justicia. Incluso se puede tomar corpóreo por separado, como si se preguntara: puesto que significan subsistencias, si significan subsistencias distintas o no distintas. Por cierto, quien bien investiga la verdad de la cosa, no atiende sólo a las cosas que pueden decirse verdaderamente sino también a cualesquiera

quaecumque in opinione poni possunt. Unde etsi alicui certum sit nulla subsistere praeter discreta, quia tamen posset esse opinio, ut alia essent, non immerito et de eis quaeritur. Et haec quidem ultima acceptio corporei magis ad quaestionem accedere videtur, ut scilicet de discretis vel non discretis quaeratur. Sed fortasse cum ait Boethius omne quod est vel corporeum esse vel incorporeum, «incorporeum» superfluere videtur, cum nullum existens sit incorporeum, id est non discretum. Nec quicquam illud quod ad ordinem quaestionum inducitur, valere videtur, nisi forte in eo quod sicut corporeum et incorporeum in alia significatione dividunt subsistentia, ita et in hac videtur, ac si ita is qui quaeret diceret: Video quod existentium alia dicuntur corporalia, alia incorporalia, quae horum dicemus esse ea quae ab universalibus significantur? Cui respondetur: corporalia quodammodo (id est /29/ discreta) in essentia sua et incorporalia quantum ad universalis nominis nominationem, quod scilicet ea non discrete ac determinate nominant sed confuse, ut supra satis docuimus. Unde et nomina ipsa universalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea quae discreta sunt nominent, non tamen discrete et determinate.

Tertia vero quaestio, *utrum sint posita in sensibilibus*, etc., ex eo descendit quod incorporea conceduntur, quia videlicet incorporeum quodam modo acceptum dividitur per esse in sensibili et non esse, ut supra quoque meminimus. Et dicuntur universalia

que puedan ponerse como opinión. De allí que aunque para cualquiera es cierto que nada subsiste más allá de las cosas distintas individualmente, sin embargo como podría darse la opinión de que sí existan otras, también de ellas se pregunta no injustamente. Y ciertamente esta última acepción de corpóreo parece ajustarse más a la cuestión, a saber, se pregunta si se trata de distintas o no distintas. Pero quizá, cuando dice Boecio que todo lo que existe o es corpóreo o incorpóreo, parece superfluo que sea incorpóreo porque nada existente es incorpóreo, esto es, no distinto. Y nada que lleve al orden de las cuestiones parece valer a no ser quizás el hecho de que lo corpóreo y lo incorpóreo dividen las subsistencias en otra significación, y así parece como si quien pregunta dijera: veo que unas de las cosas existentes se dicen corporales, y otras, incorporales, ¿cuál de éstas decimos que son las cosas que son significadas por los universales? A lo cual se responde: en cierta manera, corporales, esto es, /29/ las distintas en su esencia, e incorporales en lo que hace a la denotación del nombre universal, a saber, porque no las nombran distinta y determinadamente, sino confusamente, como arriba hemos enseñado con suficiencia. De allí que los mismos nombres universales se dicen corpóreos en cuanto a la naturaleza de las cosas e incorpóreos en cuanto al modo de significación, porque, aunque denominen las cosas que son distintas, sin embargo no lo hacen distinta y determinadamente.

La tercera cuestión es si están colocados en las cosas sensibles, etc.; de aquello se deduce que se concede que son incorpóreos, a saber, porque lo incorpóreo tomado de un modo se divide en ser y no ser en lo sensible, como arriba también recordamos. Y

subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et cum eam substantiam significent, quae actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrant, sicut superius iuxta Platonem determinavimus. Unde Boethius genera et species intelligi praeter sensibilia dicit, non esse, eo scilicet quod res generum et specierum quantum ad naturam suam rationabiliter in se attenduntur praeter omnem sensualitatem, quia in se ipsis remotis quoque exterioribus formis per quas ad sensus veniunt vere subsistere possent. Nam omnia genera vel species concedimus sensualibus inesse rebus. Sed quia intellectus eorum a sensu solus semper dicebatur, nullo modo in sensibilibus rebus esse videbantur. Unde merito quaerebatur an unquam possent in sensibilibus esse; et respondetur de quibusdam, quod sint, sic tamen, ut praeter sensualitatem, sicut dictum est, naturaliter permaneant.

Possumus autem in secunda quaestione corporeum et incorporeum pro sensibili et insensibili sumere ut sit ordo quaestionum convenientior, et quia intellectus universalium solus a sensu, ut dictum est, dicebatur, quaesitum recte est an sensibilia essent an insensibilia, et cum respondeatur horum quaedam esse sensibilia quantum ad naturam rerum, eadem et insensibilia quantum ad modum significandi, quia scilicet res sensibiles, quas nominant, non designant eo modo quo sentiuntur, id est ut discretas

se dice que los universales subsisten en las cosas sensibles, esto es, significan una sustancia intrínseca existente en la cosa sensible a partir de formas exteriores, y aunque signifiquen esa sustancia que subsiste en acto en la cosa sensible, sin embargo se demuestra que la misma está naturalmente separada de la cosa sensible, como antes según Platón determinamos. De allí que Boecio[55] dice que los géneros y las especies se entienden, no que no existen, más allá de las cosas sensibles, a saber, por el hecho de que las cosas de géneros y especies son, en cuanto a su naturaleza, racionalmente atendidas en sí, más allá de toda sensibilidad, porque en sí mismas, removidas incluso las formas exteriores, por las cuales avienen a los sentidos, pueden realmente subsistir. Pues concedemos que todos los géneros y las especies están en las cosas sensibles. Pero porque su entendimiento se llamaba solo siempre a partir del sentido, parecía que de ningún modo están en las cosas sensibles. De allí que justamente se preguntaba si pueden existir en las cosas sensibles, y se responde respecto de algunas que existen sin embargo de tal manera que más allá de la sensibilidad, como se dijo, permanecen naturalmente.

Mas podemos en la segunda cuestión tomar lo corpóreo y lo incorpóreo como lo sensible y lo no sensible, para que sea más conveniente el orden de las cuestiones y porque el conocimiento de los universales, como se dijo, se llamaba solo a partir del sentido; la cuestión rectamente es si son sensibles o no sensibles, y se responde que son sensibles en cuanto a la naturaleza de las cosas y no sensibles en cuanto al modo de significar, a saber, porque las cosas sensibles que denominan, no las designan del

nec per eorum demonstrationem sensus eas reperit, restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent an etiam aliquid aliud significarent; cui respondetur quod et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus divinae menti praecipue adscribit.

Et circa ea constantia. Secundum hoc quod hic quartam intelligimus quaestionem, ut supra meminimus, haec est solutio quod /30/ universalia nomina nullo modo volumus esse cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen non iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est liceo nominatione careat. Alioquin propositio non esset: Nulla rosa est.

Bene autem de universalibus non de singularibus vocibus quaestiones fiebant, quia non ita de significatione singularium dubitabatur. Quippe modus eorum significandi bene cum statu rerum concordabat. Quae sicut discretae in se sunt, ita discrete ab eis significantur et intellectus eorum rem certam tenet, quod uniuersalia non habent. Praeterea universalia, cum res ut discretas non significarent, nec convenientes videbantur significare, cum nulla sit res in qua conveniunt, ut supra quoque docuimus. Quia itaque tanta erat de universalibus dubitatio, sola elegit Porphyrius universalia ad tractandum, singularia ab intentione

modo en que son percibidas, esto es, como distintas, ni por su demostración el sentido las encuentra. Quedaba la cuestión de si denominan sólo las cosas sensibles mismas o si significaban también algo diferente. A lo cual se responde que significan las cosas sensibles mismas y a la vez aquella concepción común que Prisciano atribuye principalmente a la mente divina.

«*Y en torno a ellas*.» Según lo cual aquí entendemos una cuarta cuestión, como arriba recordamos, su solución es que /30/ no queremos de ningún modo que haya nombres universales una vez que, desaparecidas las cosas, ya no sean predicables de muchos, pues tampoco serían comunes a ninguna cosa; como el nombre de rosa, cuando ya no existan rosas, y sin embargo tal nombre es significativo a partir del entendimiento, aunque carezca de denominación; de lo contrario la proposición «ninguna rosa existe» no existiría.

Precisamente estas cuestiones se hacían sobre las voces universales, no sobre las singulares, porque no se dudaba de la significación de las singulares. Pues su modo de significación concordaba perfectamente con el estado de las cosas. Y así como las cosas singulares son distintas individualmente, así de manera distinta son significadas por las voces singulares y su conocimiento posee una cosa cierta, lo que no conllevan las universales. Además las universales, ya que no significan cosas distintas individualmente, no parecían significar cosas que convienen, porque no hay ninguna cosa en la que convengan, como arriba también enseñamos. Entonces, porque tal era la duda sobre los universales, Porfirio decide tratar sólo de los universales, excluyendo de su

excludens, quasi per se satis manifesta, licet ea tamen incidenter propter alia quandoque tractet.

<19> Notandum vero quod licet solas voces defmitio universalis uel generis uel speciei includat, saepe tamen haec nomina ad res eorum transferuntur, veluti cum dicitur species constare ex genere et differentia, hoc est res speciei ex re generis. Ubi enim vocum natura secundum significationem aperitur, modo de vocibus, modo de rebus agitur et frequenter harum nomina ad illas mutuo transferuntur. Unde maxime tractatus tam logicae quam grammaticae ex translationibus nominum ambiguus multos in errorem induxit non bene distinguentes aut proprietatem impositionis nominum aut abusionem translationis.

Maxime autem Boethius in Commentariis hanc confusionem per translationes facit et praecipue super inquisitione harum quaestionum, ita quidem ut anxium lectoris animum relinquere videatur quid genera vocet aut species. Cuius quidem quaestiones et nos breuiter transcurramus atque ad praedictam sententiam, sicut oportet, applicemus. Hic igitur in investigatione quaestionum ut melius rem dissolvat, prius eam per aliquas sophisticas quaestiones et rationes perturbat, ut ab eis nos postmodum expedire doceat. Et tale proponit inconueniens quod omnis cura et inquisitio de generibus et speciebus sit postponenda, ac si dicat: quia uidelicet genera et species ea quae

intención los singulares como si fuesen por sí suficientemente manifiestos, aunque trata a veces de ellos incidentalmente con relación a los universales.

<19> Pero hay que notar que aunque la definición del universal incluya sólo voces, sea la del género, sea la de la especie, sin embargo a menudo esos nombres son transferidos a las cosas respectivas, como cuando se dice que la especie consta de género y diferencia, esto es, la cosa especie de la cosa género. Pues cuando se manifiesta la naturaleza de las voces según su significación, se trata ya de voces ya de cosas y frecuentemente los nombres de aquéllas se transfieren a éstas recíprocamente. De allí que los tratados tanto de lógica como de gramática, siendo especialmente ambiguos por la transferencia de los nombres, indujeron a muchos al error, al no distinguir bien o la propiedad de la imposición de los nombres o el abuso de la traslación.

Principalmente Boecio en su *Comentario*[56] resalta esta confusión por traslaciones y sobre todo en lo que hace a la indagación de estas cuestiones, así que pues parecería correcto dejar la pregunta de a qué se llama género y especies. Vengamos brevemente a sus cuestiones y abordemos, como corresponde, la opinión antedicha. Así pues, en la investigación de las cuestiones, para resolver mejor el asunto, Boecio, primero, problematiza la cuestión por medio de algunas cuestiones y razonamientos aporéticos para, después, a partir de ellos manifestarnos su resolución. Propone este inconveniente: el de que toda preocupación e inquisición sobre los géneros y las especies debería posponerse, como si dijera así: que esos géneros y especies en cuestión no pue-

videntur, vocabula dici non possunt siue quantum ad rerum significationem siue quantum ad intellectum. De rerum autem significatione in eo ostendit, quod numquam res, siue una siue multiplex, universalis reperitur, id est /31/ praedicabilis de pluribus, sicut ipse diligenter aperit et nos superius comprobavimus. Quod uero una res universalis non sit atque ideo nec genus nec species, primo confirmat dicens: Omne quod unum est, unum numero est, id est discretum in propria essentia; sed genera et species quae communia pluribus esse oportet, unum numero esse non possunt atque ita nec unum. Sed quia aliquis contra adsumptionem dicere posset, quod sint tale unum numero quod sit commune, hoc ei diffugium aufert dicens: omne unum numero commune aut per partes commune esse aut per successionem temporum totum aut eodem tempore totum sed ita quod non constituat eorum substantias quibus est commune. Quos omnes modos communitatis statim tam a genere quam a specie removet dicens ea potius ita communicari, ut eodem tempore tota sint in singulis et eorum substantiam constituant. Quippe universalia nomina non per partes a diversis quae nominant participantur sed tota et integra singulorum sunt eodem tempore nomina. Substantias quoque eorum quibus communia sunt constituere dici possunt vel in eo quod per translationem significant res constituentes alias, ut animal quiddam nominat in equo vel in homine quod materia est eorum vel etiam inferiorum hominum, vel in eo quod substantiam conficere dicuntur, quod quodammodo in eorum sententiam veniunt, unde substantialia eis dicuntur. Quippe homo totum id notat quod animal et rationale et mortale.

den ser llamados vocablos, sea en cuanto a la significación de las cosas sea en cuanto a su entendimiento. Sobre la significación de las cosas señala allí que no se halla ninguna cosa universal, sea una o sea múltiple, esto es, /31/ predicable de muchos, como él mismo manifiesta con diligencia y nosotros arriba lo comprobamos. Y que una cosa universal no existe y por ello no es género ni especie, lo confirma diciendo en primer lugar: todo lo que es uno, es uno en número, esto es, distinto en su propia esencia, pero los géneros y las especies que conviene que sean comunes a muchos, no pueden ser uno en número y tampoco uno. Pero como alguien podría decir contra esta postura que son un tal uno en número porque el universal es común, ese subterfugio se supera replicándole: todo uno común o es común por partes o por sucesión temporal o todo al mismo tiempo pero no constituyendo una sustancia respecto de esas cosas a las que es común. Y en seguida aparta todos esos modos de comunidad tanto del género como de la especie diciendo que son comunes a tal punto que están al mismo tiempo todos en los singulares y constituyen con ellos una sustancia. Pues los nombres universales no participan por parte de las cosas diversas que nombran, sino que los nombres están al mismo tiempo todos e íntegros. Incluso puede decirse que constituyen sustancias respecto de aquellas cosas a las que son comunes, o bien en cuanto que significan por traslación cosas constituyentes diferentes, como animal nombra algo en el caballo o en el hombre, porque su materia es propia de los hombres e incluso de seres inferiores, o bien en cuanto que se dice que conforman una sustancia, porque de algún modo se avienen al conocimiento de ellos, de allí que les dicen sustanciales, pues hombre denota todo esto: animal, racional y mortal.

Postquam autem Boethius de re una ostendit quod non sit universalis, comprobat de multiplici, ostendens scilicet nec multitudinem discretarum rerum speciem aut genus esse et illam destruit sententiam, qua posset aliquis dicere omnes substantias simul collectas esse illud genus «substantia» et omnes homines speciem illam quae homo est, ac si ita diceretur: Si ponamus omne genus esse multitudinem rerum convenientium substantialiter, omnis autem talis multitudo habebit naturaliter aliud supra se, et illud rursus aliud habebit usque ad infinitum, quod est inconveniens. Itaque ostensum est uniuersalia nomina quantum ad rerum significationem siue unius siue multiplicis non uideri uniuersalia, cum nullam scilicet rem uniuersalem significent, id est de pluribus praedicabilem.

Quantum etiam ad significationem intellectus ea non debere uniuersalia dici inde arguit quod eum intellectum uanum esse sophistice ostendit, eo scilicet quod aliter quam res subsistat, habeatur, cum sit per abstractionem. Cuius quidem sophismatis nodum et ipse satis et nos diligenter superius absolvimus. Illam autem aliam partem /32/ argumentationis qua ostendit nullam rem uniuersalem esse, quia sophistica non erat, determinatione non iudicavit indigere. Rem enim ut rem, non ut uocem accipit, quia scilicet vox communis, cum quasi una res essentia in se sit, communis est per nominationem in appellatione multorum, secundum quam scilicet appellationem, non secundum essentiam suam de pluribus est praedicabilis. Rerum tamen ipsarum multitudo est causa universalitatis nominis, quia, ut supra

Después de señalar Boecio respecto de una cosa, que no es universal, lo comprueba respecto de una multiplicidad, señalando que una multitud de cosas separadas individualmente no es especie ni género, y destruye aquella opinión según la cual podría alguien decir que todas las sustancias reunidas a la vez son aquel género sustancia, y todos los hombres, aquella especie que es hombre, como si se dijera: si afirmáramos que todo el género es una multitud de cosas que convienen sustancialmente, toda esa multitud tendrá naturalmente otra cosa sobre sí y ésta a su vez tendrá otra hasta el infinito, lo que es un inconveniente. Así pues, se señaló que los nombres universales en cuanto a su significación de las cosas, sea de una sea de múltiples, no parecen ser universales, porque de hecho no significan ninguna cosa universal, esto es, predicable de muchos.

Y en cuanto a la significación del entendimiento, argumenta que no deben decirse universales porque señala que ese concepto es engañosamente vano, por esto, a saber, porque siendo por abstracción, la cosa que se obtiene es diferente de la que existe. Ciertamente él solucionó de manera satisfactoria el nudo de esta aporía y nosotros arriba diligentemente la resolvimos. Aquella otra parte /32/ de la argumentación en la cual señala que ninguna cosa es universal, como no era problemática, juzgó que no necesita determinación. En efecto, él toma la cosa como cosa, no como voz, porque de hecho la voz común –ya que una cosa es como una esencia es sí misma– es común por denominación en apelación de muchos, según esta apelación y no según su esencia, es predicable de muchos. Sin embargo, la multitud de esas mismas cosas es causa de la universalidad del nombre, por-

meminimus, non est universale nisi quod multa continet; universalitatem tamen quam res voci confert, ipsa in se res non habet. Quippe et significationem gratia rei vox non habet et appellativum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significare dicamus neque esse appellativas.

que, como arriba recordamos, no es universal sino porque abarca muchas cosas; sin embargo, la universalidad que la cosa confiere a la voz, no la posee la misma voz en sí, pues la voz no tiene significación a causa de la cosa, y el nombre es considerado apelativo de acuerdo con la multitud de las cosas, aunque no digamos que las cosas significan ni que sean apelativas.

NOTAS

1. Transcribimos el pasaje de Porfirio que Abelardo lee en la traducción de Boecio y que pasa a glosar. Respecto del adverbio que modifica el tratamiento de los universales por parte de los peripatéticos, el original griego es λογικώτερον (*logicóteron*), literalmente «de un modo más lógico», Boecio traduce *probabiliter* y en su comentario (I, 12, p. 168) lo equipara a *verisimiliter*, «con verosimilitud» (cosa que también hará Abelardo más adelante), y lo justifica diciendo que en Aristóteles y en dos de sus comentadores, Boeto y Alejandro, λογικῶς (*logicós*) significa *probabiliter*/*verisimiliter*, y descarta *mediocriter*, «moderadamente», utilizado por Mario Victorino (p. 63): *ista explicabo mediocriter.*

2. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio,* I, 10, p. 160.

3. Abelardo recurre aquí, para introducir la dimensión semántica del universal, al subterfugio de considerar la precisión «*et circa ea constantia*» de la segunda parte del tercer dilema porfiriano como una cuarta pregunta, sobre la que volverá más adelante.

4. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio,* I, 11, p. 167.

5. Boecio, *Comentario a los «Tópicos» de Cicerón,* 1042D.

6. La cuádruple utilidad del conocimiento de los cinco universales consiste en «un fácil conocimiento de las categorías, una completa designación de las definiciones, un recto examen de las divisiones y una verdadera conclusión de las demostraciones». ([...] *praedicamentorum facilis cognitio et definitionum integra adsignatio et divisionum recta perspectio et demonstrationum veracissima conclusio.*) Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio,* I, 5, p. 148. A esta cuádruple utilidad Abelardo ya había hecho referencia (p. 3) y volverá más adelante (p. 45 y ss.).

7. Boecio, *Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles, Pars Prior,* I, 7, p. 82.

8. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio,* II, 5, p. 183.

9. Boecio, *Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles, loc. cit.* La palabra *res,* versión latina del original griego πράγμα (*prágma*), es tomada aquí por Abelardo con el sentido de «cosa» existente extramental.

10. El editor del texto remite al pasaje IV, 7, p. 258, del comentario del Boecio a la *Isagoge,* ya que allí se establece que las diferencias divisivas aplicadas al género constituyen especies. Pero en el texto de Porfirio no se sitúan los universales *in rerum natura,* más bien, de acuerdo con la trama de los dilemas, se los presupone extramentales: subsistentes incorpóreos. Boecio utiliza *in rerum natura* en su comentario al parafrasear el pasaje de Porfirio, *cf. Comentario a la «Isagoge» de Porfirio,* I, 11, p. 166.

11. Boecio, *Comentario a las «Categorías» de Aristóteles*, 194C.

12. Boecio, *De la división*, 885C.

13. *Op. cit.*, 886B.

14. En su *Historia de mis calamidades*, p. 64, adjudica esta doctrina a su maestro Guillermo de Champeaux: «Guillermo era de la opinión, respecto de la comunidad de los universales, de que el universal se atribuía a una cosa esencialmente la misma, que existe toda y a la vez en todos los individuos, entre los cuales no hay ninguna diversidad en cuanto a su esencia sino sólo variedad a causa de la multitud de sus accidentes». (*Erat autem in ea sententia de communitate universalium ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas.*)

15. Esto es, por los accidentes.

16. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, III, 9, p. 229.

17. *Op. cit.*, III, 11, p. 234.

18. El mismo ejemplo da Abelardo en su *Teología cristiana*, 1288B-C.

19. *Op. cit.*, I, 10, p. 163.

20. *Op. cit.*, I, 11, p. 167.

21. Boecio, *Comentario a las «Categorías» de Aristóteles*, 210B.

22. Nombre propio y antonomástico en la Edad Media de un caballo pequeño.

23. Esto es, Sócrates no es su sustancia porque esa sustancia también es Brunelo. Sócrates no es sus propios accidentes porque los accidentes no son una sustancia. Y Sócrates tampoco es el compuesto de materia y forma, porque la materia en la que son inherentes esas formas es única y común, por lo cual un cuerpo es ya un cuerpo, ya otro cuerpo, tal el caso de que Sócrates es Brunelo y viceversa. Seguimos fielmente el texto latino: *neque materia simul et formae Brunelli sunt Brunellus (cum iam corpus et iam corpus esse corpus necesse esset confiteri).* Las versiones consultadas traducen: «[...] et d'autre part la matière et les formes du bruneau ne constituent point simultanément le bruneau, car il faudrait admettre alors qu'un corps et qu'un non-corps seraient nécessairement un corps» (*Œuvres Choisies d'Abélard*, ed. M. de Gandillac, Aubier, París, 1945). «[...] pues en ese caso habría que admitir que un cuerpo y un no-cuerpo son necesariamente un cuerpo» (Ángel J. Cappelletti, *Abelardo*, CEDAL, Buenos Aires, 1968). «[...] nem a matéria juntamente com as formas do asno são o asno, pois então seria necesario admitir que corpo e não-corpo são corpo» (Pedro Abelardo, *Lógica para principiantes*, ed. C.

A. Ribeiro do Nascimento, Unesp, San Pablo, 2005). Nosotros interpretamos «*iam corpus et iam corpus*», «ya un cuerpo, ya otro cuerpo». La versión «un cuerpo y un no cuerpo» carece de sentido. Estas versiones, muy análogas entre sí, no ven la recurrencia del latín de repetir el término para nuestro «uno... otro...».

24. «*magis sententiam rei accedentes*»: la expresión puede interpretarse en dos sentidos que se implican, uno, los, digámoslo así, colectivistas están más cerca de la consideración que Abelardo hará respecto de la cosa; otro, más cerca de la consideración de lo que la cosa es. De hecho, en sus propias consideraciones Abelardo retomará esta conveniencia de individuos, pero no en una cosa universal sino en un *status* de cosas.

25. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, III, 6, p. 216.

26. Esta posición concuerda con la que Juan de Salisbury, *Metalógico*, II, XVII, 876A, atribuye a Josselín obispo de Soisson y enrolado en la Escuela de Chartres: «Hay también otro que, de acuerdo con el obispo Josselín de Soisson, otorga universalidad a las cosas colegidas en una unidad y la saca de los singulares» (*Est et alius qui, cum Gausleno Suessionensi episcopo, universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eamdem demit*). En una obra restituida a Josselín, el *De generibus et speciebus* que V. Cousin (*Cf.* Bibliografía) atribuye a Abelardo, se lee al respecto: «Algunos imaginan ciertas esencias universales que creen existen todas esencialmente en cada uno de los individuos. [...] Una especie, hombre, es una cosa esencialmente única a la cual le avienen ciertas formas que conforman a Sócrates. Las formas que conforman a Platón y los restantes individuos de hombre informan del mismo modo a esa misma cosa esencial. Y no hay nada en Sócrates, más allá de aquellas formas que informan aquella materia para hacer a Sócrates, que aquello mismo que, al mismo tiempo, ha sido informado en Platón por las formas de Platón. Y esto lo entienden de cada una de las especies respecto de los individuos y de los géneros respecto de las especies» (*Alii quasdam essentiae universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.* [...] *Homo quaedam species est, res una essentialiter cui adveniunt formae quaedam et efficiunt Socratem; eamdem essentialiter eodem modo informant formae facientes Platones et cetera individua hominis; nec aliquid est in Socrate, praeter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species*).

27. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, I, 11, p. 166.

28. Esta opinión se asemeja a la que Juan de Salisbury, *Metalógico*, II, XVII, 875D, adjudica a Gilberto de la Porrée, de la Escuela de Chartres, alumno y amigo de Abelardo y también maestro en París: «Otro, para imitar a Aristóteles, de acuerdo con el obispo

Gilberto de la Porrée, atribuye universalidad a las formas naturales, y especula en conformidad con ellas mismas. Hay una forma natural, un modelo original, que no se halla en la mente de Dios, sino que es inherente a las cosas creadas» (*Alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictavensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret*).

29. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, I, 10, p. 163.

30. Boecio, *id.*, V, 11, pp. 316-7.

31. Boecio, *De la división*, 879D: esto es, hombre es lo mismo que (= se predica de) animal, pero pared no es lo mismo que casa. Para Abelardo, los coleccionistas confunden la relación género-especies, o especie-individuos con la relación todo-partes.

32. En sus *Historias de mis calamidades*, p. 64, adjudica a Guillermo de Champeaux esta opinión como rectificación, por sus críticas, de la primera opinión de su maestro, la del universal como esencia única y común (*cf.* nota 14): «Así pues corrigió su opinión para decir después que el universal es la misma cosa no esencialmente sino indiferentemente» (*Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter sed indifferenter diceret*). En la primera *Sententia* que Lefèvre recoge en su edición (*cf.* Bibliografía) Guillermo trata de la cuestión trinitaria y en ocasión de distinguir entre sustancia y personas trae a colación el caso de los universales, especialmente sienta su posición respecto de dos formas de entender «uno» y «lo mismo»: «Nótese que estas dos voces "uno" y "lo mismo" se pueden tomar de dos modos: según la indiferencia de su esencia y según la identidad de su esencia tomada absolutamente. Según la indiferencia de su esencia, cuando decimos que Pedro y Pablo son lo mismo en esto de que son hombres, esto es, en cuanto atañe a su humanidad, así como este es racional y aquel también y este es mortal y aquel también. Pero si queremos confesar la verdad, la humanidad de uno y otro no es la misma, sino similar, ya que los dos son hombres. Pero este modo de unidad no debe ser referido a la naturaleza de la divinidad ni, ya que es contrario a la fe, estamos obligados, según esta acepción, a confesar tres dioses o tres sustancias. En cambio, según la identidad de su esencia tomada absolutamente, decimos que son uno y lo mismo Pedro y Simón, Pablo y Saúl, Jacobo e Israel, quienes, porque cada uno tiene su propia sustancia, tienen cada uno no más que su propia persona» (*Vides has duas voces unum scilicet et idem duobus accipi modis, secundum indifferentiam et secundum idemtitatem eiusdem prorsus essentiae. Secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines, quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis et ille, et sicut iste est mortales et ille. Sed si veritatem confiteri*

volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus ne, quod fidei contratium est, hac acceptione tres deos vel tres substantias cogamur confiteri. Secundum indemtitatem vero prorsus unum et idem dicimus Petrum et Simonem, Paulum et Saulum, Jacob et Israel qui, cum singuli singulas habeant substantias, singuli non plus quam singulas habent personas). En este pasaje Guillermo no presenta la «*identitas secundum indifferentiam*» como rectificación de la «*identitas secundum essentiam*», como dice Abelardo, sino como dos perspectivas diferentes.

33. Su maestro Roscellino había inaugurado la consideración de los universales como *sententia vocum* (doctrina de las voces) (*cf.* Otón de Freising, *Gesta Friderici Imperatoris*, I, 47, *Monumenta Germania Historica*, XX, 376 y Aventino, *Ducum Boiatiae*, ed. Riesler, 1883, II, p. 200). Pero los equiparaba al aspecto físico de las mismas, al sonido, y en consecuencia a una cosa individual. Los universales eran para Roscellino «soplos de la voz» (*flatus vocis*), (*cf.* Anselmo de Canterbury, *De fide Trinitatis*, II, *Patrologia Latina*, 158, 265, quien lo califica de dialéctico «herético»). Mas esa doctrina, atestigua Juan de Salisbury, desapareció junto con su autor (*Metalógico*, II, 17 y *Policrático*, VII, 2). Abelardo considerará la significación de las voces.

34. Prisciano, *Instituciones gramaticales*, I, p. 145.

35. Boecio, *Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles*, *Pars Prior*, p. 14. Abelardo llama «segundo» el texto de Boecio que cita y que corresponde en rigor al comentario más breve y, en la edición que seguimos, «*Prima Editio*».

36. *Op. cit.*, p. 19.

37. Más allá de algunas distinciones entre términos que enseguida precisa, de manera general la clasificación de nombres apelativos y nombres propios por parte de los gramáticos coincide con la de universales y singulares de los dialécticos. Pero se separan ambas disciplinas porque la gramática atiende a una lógica intensional: «a la manifestación del intelecto», mientras que la dialéctica, a otra extensional: «al estado de cosas» dice Abelardo.

38. *Op. cit.*, p. 5.

39. *Op. cit.*, p. 4.

40. Prisciano, *Instituciones gramaticales*, I, p. 58: «[...] el apelativo es el naturalmente común a muchos a los que une una misma sustancia o cualidad o cantidad general o especial» ([...] *appellativum naturaliter commune est multorum, quos eadem substantia sive qualitas sive quantitas generalis specialisve iungit*).

41. Boecio, *De la división*, 889B.

42. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, I, 10, p. 163.

43. Boecio, *Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles, Pars prior*, I, 1, 39.

44. Análogas reflexiones en Abelardo, *De los conceptos*, p. 734 y ss.

45. Prisciano, *Instituciones gramaticales*, I, p. 145. La misma cita y con análogos comentarios reproduce Abelardo en su *Teología cristiana*, 1307B.

46. También en Abelardo, *Dialéctica*, p. 377.

47. *Cf.* Abelardo, *De los conceptos*, p. 737 y Boecio, *Comentario al «De la interpretación» de Aristóteles, Pars posterior*, I, 1, p. 22.

48. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, IV, 11, p. 267.

49. En la edición de Geyer, p. 79 y ss.

50. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, I, 11, p. 166.

51. *Op. cit.*, I, 11, p. 164.

52. Se refiere a sus glosas al comentario de Boecio a la obra aristotélica.

53. Notemos que Abelardo propone aquí traducir los dilemas porfirianos al método que él llama dialéctico y que desarrollará en su obra *Sic et non* (*Sí y no*), consistente en que respecto de cada término de cada dilema puede preguntarse y argumentarse sobre si sí o si no.

54. Boecio, *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, I, 10, p. 160.

55. *Op. cit.*, I, 11, p. 167.

56. *Op. cit.*, I, 10, p. 163.

PARS DESTRUENS

Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus"

C. FRANCISCO BERTELLONI *

El pensamiento de Abelardo impacta al lector contemporáneo. En primer lugar porque, cualquiera sea el ámbito en el que incursiona, una de sus características más sobresalientes es la novedad y actualidad de las soluciones que propone; algunas de sus respuestas, en efecto, prolongan su vigencia hasta nuestros días. En segundo lugar, a causa de su carácter arquitectónico, que sorprende en cuanto al orden y la cuidadosa construcción que subyace como infraestructura a su presentación y exposición de los problemas. Y en tercer lugar en virtud de la facilidad con que el *magister palatinus* llega a conclusiones que logran romper las alternativas dentro de las que solían debatirse las controversias filosóficas de la época.

La maestría de Abelardo para sacar las disputas filosóficas del marco de forzosas oposiciones y la agilidad con que las convierte en temas de dócil tratamiento se deben, sin duda, en gran parte a su método, que anuncia el que más tarde aplicará la escolástica. El éxito que el *magister palatinus* logra en la aplicación de su método despierta atracción en la crítica y la mueve a volver una y otra vez sobre él. En este sentido, la primera parte de este trabajo (§ I - § IV) se ocupa de examinar la metodología aplicada por Abelardo en el estrecho marco de un texto escolar como es la *Logica Ingredientibus* [1].

Sin embargo, dicho examen debe servir sólo como introducción a un intento de reconstrucción de algunos de los argumentos más importantes a que recurre Abelardo para oponerse a las distintas formas del realismo. De allí que en la segunda parte del trabajo (§ V) procuremos revisar el discurso del segundo momento del método abelar-

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval. Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires.

[1] Utilizo el texto de B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, I, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXI (1919), 1, pp. 1/32, y cito en lo sucesivo *LI*, página y línea de esa edición.

diano *(pars destruens)*. Allí, en efecto, presentamos analíticamente los distintos pasos a través de los que el *magister palatinus* organiza su argumentación en contra de la cosificación del universal. Quedan pues expresamente excluidas de nuestro análisis las soluciones que ofrece Abelardo como propia respuesta al problema de los universales, soluciones que serán objeto de análisis en un trabajo futuro.

I. Estructura del método abelardiano

Para empezar a elaborar su propia solución al problema de los universales en la *LI* Abelardo sigue el segundo comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio [2] y lo hace recogiendo las respuestas históricas que Boecio transmite acerca de ese controvertido tema. Abelardo transcribe allí las dos posiciones paradigmáticas que la historia de la filosofía conoce sobre el problema, i. e. las respuestas platónica y aristotélica, según las cuales el universal, o bien existe realmente fuera de lo sensible, o bien existe solamente en lo sensible teniendo existencia separada exclusivamente en cuanto pensado [3].

Una clara presentación del modo como Abelardo concibe y aplica su propio método filosófico en la *LI* exige llamar la atención sobre el hecho de que, como paso previo a la construcción de su propia respuesta, el *magister palatinus* expone las soluciones ya dadas al problema. En efecto, desde el comienzo Abelardo procede a tomar nota de los datos que conoce de sus antecesores *mediatos* —a través de la expresa reiteración de las respuestas aristotélica y platónica— y algo más adelante hace lo propio con sus antecesores *inmediatos* —en particular a través de la presentación de las dos posiciones de su maestro Guillermo de Champeaux—. Luego pasa a la crítica de las dos posiciones tradicionales y sucesivamente a la presentación de su propia posición.

Resulta casi innecesario señalar que el *modus operandi* abelardiano en la *LI* anuncia la estructura de las futuras *quaestiones* escolásticas que aparecen en el siglo siguiente y que los pasos metodológicos que el *magister palatinus* va cumpliendo en el texto que nos ocupa deben ser entendidos como tres momentos —expositivo, crítico y resolutivo— que respectivamente se corresponden con los tres momentos —*videtur, sed contra, dicendum est*— en torno de los cuales estaban organizadas aquellas *quaestiones*. Cada uno de esos momentos puede ser caracterizado del modo que sigue.

[2] Cfr. *op. cit.*, Einleitung, p. XII.

[3] "Unde Boethius Aristotelem commemorat genera et species in sensibilibus tantum velle subsistere, extra autem intelligi, Platonem vero non solum ea extra sensibilia intelligi, verum etiam esse" (*LI*, 8, 36-39).

II. Momentos del método

El primer momento es expositivo y tiene dos funciones. La primera es directa, y en la medida en que ella se resuelve en la simple presentación del *status quaestionis* sin tomar aún posición respecto de él, se trata de una función de carácter puramente neutro. La segunda es indirecta y apunta a mostrar el ámbito dentro del cual la historia de la filosofía se había movido hasta ese momento para dar sus soluciones —ámbito del que ella, sin embargo, no había podido ni sabido salir. De allí que esta función indirecta tenga carácter negativo [4].

El segundo momento es crítico y tiene como objetivo específico la destrucción de las respuestas presentadas en el primer momento, respuestas que actuaban allí como señales de alarma, alertando acerca del modo como *no debe* ser resuelto el problema de los universales. Recogiendo una feliz expresión que la crítica ha acuñado para caracterizar este momento, se trata de la *pars destruens* del método abelardiano [5].

En el momento resolutivo Abelardo aparece en toda su genialidad presentando una respuesta inédita que procura terminar con la forzosa alternativa dentro de la que la tradición había colocado el problema: universales, ¿existentes-no existentes?, ¿corpóreos-incorpóreos?, ¿inmanentes-trascendentes? Frente a soluciones que, o bien ontologizaban el universal atribuyéndole realidad extrasensible y separada, o bien lo desontologizaban rehusándole dicha realidad, Abelardo rompe la rígida disyuntiva y traslada el problema hacia un nuevo plano: el semántico. Se trata en este caso de la *pars construens* [6] de su método, cuyas diferencias respecto de los dos primeros momentos —de carácter mayormente negativo— es necesario tener en cuenta y cuya originalidad se resuelve en tres notas: la primera, en haber sabido sacar el problema de un nivel exclusivamente metafísico y ontológico (universal como cosa que existe o que no existe); la segunda, en haber trasladado el problema desde ese nivel ontológico hacia un ámbito

[4] Podría objetarse que no existe un momento expositivo propiamente dicho en la *LI* argumentando, quizá con razón, que allí Abelardo se ocupa simultáneamente tanto de exponer las posiciones que conoce como de criticarlas. Con todo, el hecho de que el *magister palatinus* no haya distinguido *formalmente y expresamente* ese momento de los otros dos no impide percibir y señalar su presencia efectiva en el desarrollo que allí realiza de su argumentación.

[5] Cfr. Maioli, B., *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma, 1974, p. 207. Véase también el valioso trabajo de S. Vanni Rovighi, "Intentionnel et universel chez Abélard", en Abélard. *Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 6 (1981), p. 20.

[6] La expresión es de Maioli, *op. cit.*, p. 209. Nuestra presentación del método abelardiano en tres momentos difiere ligeramente (y respetuosamente) de la interpretación propuesta por Vanni Rovighi, para quien esos momentos serían: "1) une pars destruens, c'est-à-dire la réfutation des théories réalistes; 2) l'exposition de sa propre théorie sur la nature et la valeur des termes universaux; 3) l'explication de la manière dont se forment les universaux..." (cfr. *loc cit.*, p. 21).

lingüístico; la tercera, en haber elaborado, dentro de este nuevo ámbito, una teoría del universal como signo.

III. Puntos de partida

En su análisis del problema, el *magister palatinus* procura avanzar aceptando la menor cantidad posible de supuestos. Con todo, hay dos datos de los que no puede prescindir.

El primero de ellos se refiere al hecho indudable de que *usamos los universales*. Tal es, en efecto, lo que parece querer expresar Abelardo cuando dice: "Et quoniam genera et species universalia esse constat..." (*LI*, 9, 13-14). En otros términos, en nuestro lenguaje cotidiano recurrimos a géneros y a especies —hombre, animal— y, sin juzgar acerca de lo que son ni cuestionarnos aún su naturaleza, les atribuimos universalidad. Se trata pues de un dato casi fáctico al que Abelardo adhiere en virtud de la evidencia que ofrece en cuanto dato ofrecido por la misma experiencia.

A él se agrega, en segundo lugar, la respuesta a la pregunta acerca de las características del universal ("...nos hic communiter universalium per singularium proprietates distinguamus...", *ibid.*, 15-16). En este caso Abelardo recibe y acepta la definición aristotélica ("Definit autem universale Aristoteles in Peri ermeneias: 'quod de pluribus natum est aptum praedicari'...", *ibid.*, 18-9) y de inmediato la contrapone a la definición porfiriana del singular ("[definit] Porphyrius vero singulare quidem, id est individuum: 'quod de uno solo praedicatur' ", *ibid.*, 19-20).

Queda en consecuencia suficientemente claro que, para Abelardo, asumir la definición aristotélica del universal no implica tomar aún una posición frente al problema de su *naturaleza*, sino que con ello se limita solamente a aceptar y ratificar su caracterización puramente *formal*. Se trata pues, según una expresión de Jolivet, de una definición "métaphysiquement neutre de l'universel"[7] que no está comprometida con ninguna de las respuestas ya conocidas acerca del problema. De este modo Abelardo obvia dar una respuesta prematura a las preguntas de Porfirio y asume la definición aristotélica solamente como marco de referencia general a partir del cual podrá, en lo sucesivo, preguntarse por la naturaleza del *predicable de muchos*.

IV. Utrum vocibus seu rebus conveniant

Sobre la base del *factum* del uso del universal y de su caracterización formal, Abelardo se formulará de inmediato una pregunta

[7] Cfr. Jolivet, J., "Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre", en Abélard. *Actes*..., cit., p. 43.

cuya respuesta implicará, ahora sí, una clara toma de posición respecto de las respuestas ya dadas acecra del problema. Se trata de determinar si la definición aristotélica es aplicable a voces y/o a cosas ("utrum hae [proprietates] solis vocibus seu etiam rebus conveniant", *ibid.*, 16-17). En efecto, a mayor abundamiento, luego de hacer su reporte de las definiciones aristotélica del universal y porfiriana del singular, y en directa alusión a ellas, Abelardo agrega: "Quod tam rebus quam vocibus adscribere videtur auctoritas..." (*ibid.*, 21). En relación con este problema y postergando momentáneamente el examen de la respuesta abelardiana, conviene preguntarse antes por las razones que mueven al *magister palatinus* a plantear la posibilidad de que la universalidad sea una propiedad atribuible *vocibus seu etiam rebus*.

En primer lugar, en lo que concierne al universal como *res*, la respuesta es puramente histórica. En efecto, fue Aristóteles quien introdujo una inveterada confusión en la historia de la filosofía al referirse a los universales con un oscuro lenguaje. Según el testimonio de Abelardo, el estagirita parece atribuir universalidad a las cosas "ubi ante universalis definitionem statim praemiserat sic dicens: 'quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non' etc." (*ibid.*, 22-25). No es superfluo agregar que la protesta de la crítica ante la falta de claridad del pasaje aristotélico se prolonga hasta nuestros días [3].

En segundo lugar, y en relación con el universal como *vox*, es de nuevo el mismo hecho del uso que el lenguaje hace de los universales el que introduce la posibilidad de considerarlo como palabra. Así, al texto —transcripto más arriba— que recoge el *factum* de nuestra atribución de universalidad a géneros y especies (*LI*, 9, 13-14), debe agregarse ahora el que se refiere a los universales como constitutivos, en cuanto predicados, de las proposiciones que usamos: "universale autem indubitanter est, cui universalis definitio convenit. Ex quo voces quoque universales esse convincitur, quibus tantum praedicatos terminos propositionum esse adscribitur" (*LI*, 10, 5-7).

En consecuencia, sobre la base de la confluencia de la oscuridad aristotélica y de la inclusión del universal como predicado en las proposiciones, Abelardo concluye: "...tam res quam voces universales dici videantur..." (*ibid.*, 8) y de inmediato se da a la tarea de examinar la posición que atribuye universalidad a las cosas: "quaerendum est, qualiter rebus definitio universalis possit aptari" (*ibid.*, 8-9).

[3] W. y M. Kneale, por ejemplo, ponen el origen de la disputa medieval acerca de los universales en el pasaje del *Peri hermeneias*, 7, 17a 38 ss., y expresan su queja en relación con la oscuridad de ese texto en los siguientes términos: "Aristotle's philosophy of logic would have been clearer than it is if he had forced himself to consider more carefully what he wanted to say about words and what he wanted to say about things" (cfr. *The development of logic*, Oxford, 1962, p. 196).

V. Pars destruens

Abelardo articula el momento destructivo de su método en tres pasos. En el primero de ellos (V, a) lleva a cabo una ligera introducción al problema. A pesar de su rapidez, esta suerte de prefacio crítico adquiere importancia en la medida en que él puede ser caracterizado como un pequeño manifiesto antirrealista del *magister palatinus*. En él Abelardo no se enfrenta con ninguna concreta posición realista sino con *todo* el realismo y para ello expone las razones por las que, en general, el realismo debe ser rechazado y que impiden identificar el universal con una cosa. En el segundo paso (V, b) examina la tesis de la *identitas secundum essentiam*. Se trata de una posición que —ateniéndonos a la escueta *información* que *ofrece* Abelardo en la *LI*— sólo aparece en *una* forma doctrinal y que no presenta variantes en su formulación histórica. En su crítica, el *magister palatinus* recurre tanto a la *physica* como a la *logica* y su argumentación se resuelve en la reducción al absurdo de la teoría de la *essentia*. Por fin, en el último paso (V, c), se ocupa de la doctrina de la *indifferentia* que presenta en su formulación original y que luego examina en cada una de sus derivaciones, i.e en la doctrina de la *collectio* (V, c, 1) y en la *convenientia* (V, c, 2).

V. a) *El universal no puede ser una* res

Antes de examinar cada una de las variantes del realismo Abelardo inaugura la *pars destruens* con un argumento que no parece dirigido contra ninguna de esas variantes en particular sino contra todas ellas. Se trata de un argumento que desempeña un papel privilegiado en la obra abelardiana[9] y con el cual el *magister palatinus* procura demostrar que, en general, ninguna cosa, ni individual ni colectivamente considerada, puede ser universal. El fundamento de dicha afirmación descansa en el hecho de que ninguna *res* ni ninguna *collectio rerum* pueden ser predicadas de muchos[10]. Para ello Abelardo subdivide su argumentación en dos partes, cada una de las cuales debe demostrar la imposibilidad referida tanto en relación con la *collectio rerum* como en relación con la *res* individual.

En lo que concierne a la *collectio rerum* Abelardo toma a título de ejemplo tres expresiones —*hic populus, haec domus, Socrates*— que, respectivamente, pueden ser dichas de todas las partes del pueblo, de la casa y de Sócrates, siempre que esas partes sean consideradas *simultáneamente*. Se trata, sin embargo, de expresiones que nadie

[9] J. Reiners, por ejemplo (cfr. "Der Nominalismus in der Frühscholastik" en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VIII, 5, 1910, p. 44) alude a la importancia del argumento y a la frecuencia de su aparición en el resto de las obras de Abelardo y de sus seguidores que allí menciona.

[10] "Nulla enim res nec alla collectio rerum de pluribus singillatim praedicari videtur, quod proprietas universalis exigit" (*LI*, 10, 9-11).

llamaría universales en la medida en que ellas no pueden ser dichas de cada una de las partes del pueblo, de la casa o de Sócrates consideradas esas partes *singularmente* [11]. En otros términos, la imposibilidad de atribuir universalidad a una cosa colectiva o *collectio rerum* reside en el hecho de que éstas no pueden ser predicadas de sus propias partes singulares, i. e. no puede predicarse *Socrates* de su mano, ni *populus* de este hombre, ni *domus* de esta pared.

En lo que concierne a la *res* individual, Abelardo recurre ahora al principio según el cual lo que no puede ser realizado por lo más tampoco puede ser realizado por lo menos. En otros términos, si la *collectio rerum*, que de acuerdo a sus propiedades como cosa colectiva se presenta como lo más adecuado y apto para ser universal, no puede serlo por las razones aludidas, tampoco podrá serlo la *res* singular, que es lo menos apto y adecuado para ello. Según una formulación del mismo Abelardo: "Una autem res multo minus quam collectio de pluribus praedicatur" (*ibid.*, 14-15).

Para entender la crítica precedente y para facilitar el acceso a las críticas que de inmediato Abelardo ejercerá sobre cada una de las variantes del realismo interesa aquí, en forma particular, determinar cuál es el presupuesto que subyace a toda la argumentación en contra de la consideración del universal como cosa.

En efecto, Abelardo dispone de dos datos que debe hacer compatibles entre sí. Por una parte la definición del universal de origen aristotélico. Por la otra una convicción ontológica que es casi un axioma y cuya validez es la de un principio: la radical individualidad de todo lo real. De allí que procure mostrar la imposibilidad de hacer compatible aquella definición del universal como "predicable de muchos" —interpretada ontológicamente— con el principio —también ontológico— de la absoluta individualidad de todo lo real. El presupuesto cuya determinación buscábamos puede ser caracterizado, en consecuencia, como la imposibilidad de interpretar la definición aristotélica del universal en sentido ontológico [12].

En otros términos, el problema se resuelve en la imposibilidad de afirmar al mismo tiempo y en el mismo sentido —i. e. ontológicamente— que cada cosa es individual y que el universal es el "pre-

[11] "Nam etsi hic populus vel haec domus vel Socrates de omnibus simul partibus suis dicatur, nemo tamen omnino ea universalia dicit, cum ad singularia praedicatio eorum non veniat" (*LI*, 10, 11-14).

[12] A dicha incompatibilidad parece referirse Maioli cuando expresa que la "confutazone della teoria della identità ...si vale di argomentazioni logiche, ma *primariamente di motivazioni di ordine metafisico*", de modo que la refutación abelardiana del realismo surgiría "dalla connessione, abilmente realizzata, del postulato ontologico della individualità di ogni *res* con l'indiscusso *principio logico* della definizione dell'universale como 'id quod de pluribus singillatim aptum est praedicare'..." (cfr. *op. cit.*, p. 215, los subrayados son nuestros). Aparentemente, también Maioli ve el núcleo de la crítica abelardiana al realismo en la imposibilidad de una lectura ontológica de la definición aristotélica del universal; de allí que vea en Abelardo una lectura *lógica* (suponemos que con ello quiere decir *semántica*) de esa definición.

dicable de muchos". En efecto, una lectura ontologizante de dicho predicable implica inevitablemente la afirmación de que el universal debe estar de alguna manera presente en los sujetos de los que se predica. En ese caso, el predicable no sólo deja de ser individual sino que además conduce a contradicciones que Abelardo pondrá de manifiesto de inmediato en sus críticas al realismo que analizamos a partir del párrafo siguiente (V, b).

La imposibilidad de afirmar que cada cosa es individual y que el universal debe estar en cada uno de los individuos de los que se predica conduce a Abelardo a buscar alguna solución que le permita compatibilizar los dos datos de que dispone. De allí que el *magister palatinus* procure en lo sucesivo encontrar una lectura o interpretación no ontologizante de la caracterización aristotélica del universal y esta nueva lectura quedará definida en la *pars construens* de la *LI* como solución *semántica* al problema de los universales.

Esta solución semántica, que determina de antemano el rumbo de todo el discurso abelardiano en la *pars destruens* de la *LI*, puede ser tipificada a través de algunas características: en primer lugar, porque procura evitar por todos los medios la atribución de carácter cósico al "predicable de muchos" aristotélico; en segundo lugar, porque sustituye ese carácter cósico u ontológico del universal por su carácter eminentemente significativo; y en tercer lugar porque abre el camino para que ese nuevo carácter del universal pueda ahora, legítimamente, en lo sucesivo, *de pluribus praedicari*. Sólo la exégesis semántica de la definición aristotélica del universal permite a Abelardo hacer compatible aquella definición con el principio de la radical individualidad de todo lo real.

Luego de esta suerte de exposición preambular, Abelardo propone el análisis de cada una de las opiniones sostenidas por el realismo: "omnis omnium opiniones ponamus" (*ibid.*, 16).

V. b) *Identitas secundum essentiam*

La primera tesis que examina el *magister palatinus* es la de quienes conciben la *res universalis* como (1) una sustancia material, (2) única, (3) presente en diversas realidades, (4) que se diversifican solamente por las formas[13]. Más aún, si esas formas pudieran sepa-

[13] "Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa" (*LI*, 10, 17-20). Respecto del curioso uso abelardiano de las expresiones *forma* y *materia*, M. de Gandillac aclara que ellas "...semblent pris dans un sens qui ne correspond guère aux définitions classiques. Certains assimilent l'idée à 'une essence matérielle' unique, existant hors des sensibles, et qui se diversifique en recevant des 'formes' singulières. Sans l'existence de ces formes, Pierre serait essentiellement le même homme que Paul" (*Oeuvres choisies d'Abélard*, Paris, 1945, pp. 26/7). La materia sería pues la sustancia y esencia única y las formas los accidentes de aquélla.

rarse, (5) desaparecerían las diferencias entre las realidades diversificadas por las formas y (6) quedaría una materia esencialmente la misma —*eadem essentialiter materia* (*LI*, 10, 23)— o lo que es lo mismo, según una expresión utilizada poco más arriba, restaría *eadem essentialiter substantia* (*LI*, 10, 18).

Aunque se trata de una tesis que Abelardo atribuye a Porfirio ("Participatione speciei plures homines unus, in particularibus autem unus et communis plures", *LI*, 10, 26-27) y a Boecio ("ut eodem tempore idem totum sit in diversis, quorum substantiam materialiter constituat", *LI*, 11, 1-2) conviene tener en cuenta que, aun admitiendo que pudiera aceptarse una interpretación de Boecio tan gruesamente realista, es indudable que el *magister palatinus* piensa aquí en la primera posición de Guillermo de Champeaux y que no existe ningún motivo de peso como para no poder identificar esta primera tesis realista expuesta en la *LI* con la tesis de la *identitas secundum essentiam*, que en la *Historia calamitatum* Abelardo atribuye a su maestro dándole allí el nombre de *sententia de communitate universalium*[14].

Abelardo inaugura su crítica afirmando, en un primer paso, que esa doctrina "physica modis omnibus repugnat" (*LI*, 11, 11), y en un segundo paso reduciendo la doctrina realista al absurdo. En efecto, si se aceptara la tesis del realismo de ello se seguiría, dice, que la misma realidad presente en cada uno de los individuos recibiría simultáneamente formas contrarias. En otros términos, en ese caso la misma esencia *animal*, presente en este hombre y en este perro, recibiría en el primero la forma de la racionalidad y en el segundo la forma de la irracionalidad. De ello resultaría pues que en la misma realidad *animal* coexistirían formas excluyentes entre sí. Pero ello significaría, puesto que coexisten los contrarios en una esencia única, que en esa esencia no habría contrarios; más aún, esa coexistencia haría que blanco y negro, por ejemplo, cesaran de contradecirse en la medida en que estarían simultáneamente en la misma realidad, lo que es imposible[15]. De ese modo Abelardo lleva a sus últimas consecuencias los postulados del realismo y, aplicando el principio de no contradicción, lleva a cabo una reducción al absurdo de las doctrinas que critica.

Puesto que ahora se trata de llevar a cabo una exégesis de la precedente argumentación, la primera observación que se impone

[14] Cfr. *Historia Calamitatum*, en PL, CLXXVIII, col. 119: "Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas".

[15] "Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coirent, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent, si simul in hac re contingerent..." (*LI*, 11, 11-13).

es que aquella debe ser considerada en conjunto. Ello significa que cada uno de los pasos señalados no constituyen dos argumentos independientes entre sí ni pretenden demostrar lo mismo siguiendo cada uno de ellos un camino propio. Se trata en cambio de un único argumento articulado en dos momentos complementarios: en el primero se enuncia la tesis y en el segundo se la demuestra [16]. El análisis exige pues, en primer lugar, esclarecer el significado que Abelardo atribuye a la *physica* y en segundo lugar mostrar las razones en virtud de las cuales esa *physica* se opone a la doctrina realista.

Conviene recordar, ante todo, que desde el comienzo de la *LI* el *magister palatinus* asume la división tripartita de la filosofía que hereda de Boecio, según la cual aquélla, "quae in maximis rebus consistit" (*LI*, 1, 6) está constituida por una parte natural que se ocupa de la *natura rerum*, una parte moral que se ocupa de la *honestas vitae* y una parte racional correspondiente a la *logica* (*ibid.*, 8-10). Algo más adelante, en una referencia que, con seguridad, alude a la filosofía natural, Abelardo la llama *physica*, agregando que la composición de las argumentaciones de esta última no compete a ella misma sino que las recibe de la lógica (*ibid.*, 23-5). Y a todo ello añade, finalmente, cuál es, según Boecio, la función de la lógica en relación con la parte de la realidad *(natura rerum)* estudiada por la *physica*: ofrecer las leyes de la argumentación a efectos de que no caigan en el error quienes creen descubrir con la razón lo que no se encuentra en la naturaleza [17].

Sobre esta base podemos, ahora sí, responder a cada uno de los puntos señalados precedentemente. En cuanto al primero, para Abelardo la *physica* es la filosofía natural y su ámbito es la *natura rerum* en general, sin que su espectro temático esté limitado por el espacio ocupado por la metafísica. La distinción entre ambas es aquí ajena y la *physica* se ocupa de toda la realidad de la que no se ocupa la

[16] Maioli, por ejemplo, afirma que "La contemporanea presenza in uno stesso soggetto di atributi contrari non è ammissibile né *fisicamente* né *logicamente*, per il prinzipio di non contradizione" (cfr. *op. cit.*, p. 218, nota 40, subrayado nuestro) dejando con ello la impresión de que el procedimiento de Abelardo consistiría —mediante la aplicación del principio de no contradicción en el ámbito real y lógico— en formular *dos* argumentos, cuando en rigor sólo se trata de uno solo que recurre a la lógica para demostrar las contradicciones a que conduce la posición realista en el orden físico.

[17] "De qua etiam hac ratione conscriptam esse meminit atque eam ad certas argumentationum regulas reductam esse, ne nimium vagos falsis complexionibus in errorem pertrahat, cum id quod in rerum natura non invenitur, rationibus suis videatur astruere" (*LI*, 2, 1-4). Para la concepción abelardiana de la lógica, v. M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, Firenze, 1969, pp. 15 ss., y para las relaciones entre lógica y *physica*, *idem*, "La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard", en Peter Abelard *(Proceedings of the International Conference, Louvain, May 10-12, 1971)*, Leuven-The Hague, 1974, pp. 153 ss.

moral[18]. En consecuencia, cuando Abelardo afirma que la *physica* rechaza la tesis realista quiere decir con ello que es la *natura rerum*, i. e. la misma naturaleza de las cosas, la que se opone a las afirmaciones del realismo[19].

En cuanto al segundo punto y avanzando ahora sobre las razones del rechazo, éste no parece surgir de la *natura rerum* con evidencia inmediata y primera, i. e. no se trata de un rechazo que aparezca en lo real como perceptible de suyo. Si así fuera, Abelardo debería haberse ahorrado la tarea de reducción al absurdo que lleva a cabo en el segundo paso. Más aún, hasta tal punto la *physica* es por sí misma incapaz de evidenciar ese rechazo, que ella debe recurrir a la lógica para ponerlo de manifiesto. Es ésta, en efecto, como lo dice el mismo Abelardo, la que debe ofrecer las reglas que impiden el error de quienes pretenden encontrar *rationibus suis* lo que no se verifica *in rebus*[20].

Todo ello habla, naturalmente, del interés del *magister palatinus* por destacar la referencia de la lógica, por lo menos indirectamente, hacia lo real, pues si bien es verdad que el núcleo de la argumentación corresponde aquí a la lógica, se trata sin embargo de una lógica que no se agota *in voce* sino que pretende salvaguardar a la *natura rerum* de los errores de la razón e intenta conservar la correspondencia entre las leyes racionales del pensamiento y la estructura de la realidad[21].

Si hasta aquí Abelardo ha reducido al absurdo al realismo considerando la coexistencia de contrarios en el *universal*, ahora lo hará considerando dicha coexistencia en el *individuo*. Se trata con todo de una argumentación desordenada, cualitativamente no comparable con la anterior[22] y cuya reconstrucción puede ser realizada, sin embargo, del modo que sigue.

18 "Veluti si ex naturali vel morali speculatione quaestio fiat, ex logica summuntur argumenta" (*LI*, 1, 14-15). La filosofía tiene, pues, una parte instrumental *(logica)* y otra especulativa constituida por la *philosophia moralis* y por la *physica*. Según una atinada caracterización de Vignaux, la *physica* sería "une ontologie, où chaque être est, tous accidents laissés de côté, posé en soi dans une telle identité à soi que rien de lui ne se retrouve en un autre" (cfr. Vignaux, P., "Note sur le nominalisme d'Abélard", en Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. *Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe. siècle.* Colloques du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975, p. 524.

19 Así creo poder interpretar los términos de Jolivet cuando expresa que la refutación "de la première forme du réalisme est de nature principalement ontologique" (cfr. "Abélard et Ockham...", cit., p. 44).

20 Cfr. *supra*, nota 17.

21 M. T. Beonio Brocchieri ha expresado con claridad las relaciones entre lógica y realidad en Abelardo y la necesidad de una interacción entre ambas "pour le fondement réel du discours" en "La relation...", cit., p. 155 s. La misma autora (cfr. *La logica di Abelardo*, cit., p. 51) en referencia a la estructura del argumento que nos ocupa, ha llamado la atención sobre la circunstancia de que aquél "si fonda sulla inevitabile... simultaneità dei contrari, inconcepibile fisicamente e avversa al invocato principio di non-contraddizione". Sin duda se trata para ella, no de uno, sino de dos argumentos.

22 La argumentación, cuya "conclusione è anticipata e l'ordine delle pre-

Las formas del asno no son el asno porque si lo fueran los accidentes serían la sustancia. La materia y las formas del asno no son simultáneamente el asno porque si lo fueran se estaría admitiendo que un cuerpo y un no cuerpo son un cuerpo[23]. Luego todo lo que existe en el asno, aparte de las formas propias del asno, es asno. Pero todo lo que existe en Sócrates, aparte de las formas de Sócrates, es lo mismo que todo lo que existe en el asno, aparte de las formas del asno. Puesto que Sócrates es lo que hay en él aparte de sus formas, Sócrates es el asno y racionalidad e irracionalidad están en el mismo individuo, "quia in Socrate"[24].

V. c) *Identitas secundum indifferentiam*

Abelardo se ocupa de inmediato de la opinión de quienes afirman que las cosas individuales (1) son distintas entre sí por las formas, pero que además (2) se distinguen individualmente por su esencia, que (3) de ninguna manera lo que está en una de ellas —sea ello materia o forma— puede estar en la otra y que (4) aún cuando se separaran las formas las cosas seguirían siendo distintas pues esa distinción no descansa en las formas sino en la esencia. Esta posición del realismo se diferencia pues claramente de la *identitas secundum essentiam* en la medida en que afirma que todas las cosas son distintas entre sí porque (5) ninguna de ellas participa *essentialiter* ni de la misma materia ni de la misma forma, pero a pesar de ello persiste en sostener (6) la existencia real del universal, razón por la cual (7) las cosas no son idénticas *essentialiter* sino *indifferenter*, i. e. son idénticas en virtud de aquello en lo que no difieren.

Según estos presupuestos los hombres, por ejemplo, aunque singulares y distintos entre sí, son sin embargo lo mismo *en el hombre* ("[dicunt] singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine"). Ello significa que esos individuos distintos con todo no difieren en la *natura humanitatis*. Así, lo que es singular porque se distingue de otro, es universal por lo que no difiere de ese otro y por una conveniencia de similitud ("secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam", *LI*, 13, 18/14, 6).

Del mismo modo como sucedía en el caso de la teoría de la *identitas secundum essentiam*, tampoco en este caso resulta difícil identificar la teoría de la *indifferentia* con la segunda posición de Guillermo de Champeaux tal como ella es expuesta sintéticamente por Abelardo en su *Historia calamitatum*: "sic autem istam suam correxit senten-

messe è invertito" (cfr. Maioli, *op. cit.*, p. 219, nota 41) está expuesta en *LI*, 11, 25/12, 14.

[23] En efecto, "le sujet n'est pas un ensemble d'accidents, mais une substance; il n'est pas l'ensemble des déterminations (formae) qui font de l'animal un homme ou un cheval" (cfr. Vanni Rovighi, *op. cit.*, p. 22).

[24] Cfr. *LI*, 11, 29-30.

tiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter sed indifferenter diceret" [25].

Con todo, entre los seguidores de la doctrina de la *indifferentia* se verifican divergencias: "quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt" (*LI*, 14, 7-8), "alii ... cum dicunt rem illam quae Socrates est, praedicari de pluribus, figurative accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est *convenire*, vel ipsum cum pluribus" (ibid., 18-22). La primera es la doctrina de la *collectio*, la segunda es la de la *convenientia*, variantes ambas que Abelardo analiza y refuta de inmediato.

V. c. 1) *Doctrina de la* collectio

Según la caracterización que ofrece Abelardo, esta doctrina sostiene que el universal (1) sólo y exclusivamente (*nisi*) puede ser (2) una *collectio* de muchos seres de modo que (3) el conjunto de todos los hombres ("omnes homines simul") es la especie y el conjunto de todos los animales ("omnia animalia simul") es el género. De allí que quienes así piensan insinúen (4) una referencia a alguna realidad que reúne varias realidades ("plura colligentem insinuat") (*LI*, 14, 7-15).

El problema que, según Abelardo, presenta esta doctrina es que no se ve cómo "tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut universalis sit" (*ibid.*, 33-4), por eso, la primera objeción de Abelardo es que la especie, considerada como un todo, no puede predicarse de cada uno de los individuos ("tota autem de singulis non dicitur", *ibid.*, 35)[26]. Aún si se concediera que la especie se predica *per partes de diversis* y suponiendo que cada parte se adaptara a los individuos de los que se predica, la segunda objeción diría que dicha variante no cumple los requisitos mínimos de la comunidad del universal, que debe pertenecer *totum in singulis*, i. e. todo a cada uno de los individuos. En efecto, en este último caso cualquier *collectio* debería poder ser considerada un universal, v. gr. Sócrates debería ser considerado un universal en la medida en que, según sus partes, podría ser predicado de muchos, y lo mismo sucedería con cualquier conjunto de hombres considerados simultáneamente, con la consecuencia de que, dentro de todo el conjunto de hombres, se verificaría la existencia de muchas especies (*ibid.*, 14, 35-15, 4).

[25] Cfr. *Historia calamitatum, loc cit.* Con todo, Abelardo no informa acerca de a qué variante de esta teoría pertenece Guillermo.

[26] La refutación se resume, en palabras de Maioli, en el hecho de que el universal entendido como *collectio* "non può esser predicato totalmente ed univocamente di ogni singolo componente", a lo que agrega "i limiti di una considerazione puramente estensionale dell'universale" (cfr., *op. cit.*, p. 223).

V. c. 2) *Doctrina de la* convenientia ✓

Quienes sostienen esta doctrina van aún más lejos que quienes sostienen la anterior, en la medida que "non solum collectos homines speciem dicunt" sino que además llaman *species* a los individuos "in eo quod homines sunt" (*LI*, 14, 18-19). Lo que se verifica en este caso es, pues, (1) una *convenientia* entre la cosa que Sócrates es ("res illa quae Socrates est") y otros sujetos idénticos a él ("plura cum eo idem"), pero puesto que (2) la *species* no está en la *collectio* sino en el individuo (3) entonces deben suponer tantas especies como individuos. De donde resulta que, (4) por ejemplo, todos los hombres son múltiples en virtud de lo que los diferencia entre sí ("per personalem discretionem") pero al mismo tiempo (5) son una unidad por aquello en que se asemejan ("per humanitatis similitudinem") (*LI*, 14, 19-26). Se trata pues de una curiosa variante del realismo que sostiene que (6) el universal son los individuos, pero hecha la salvedad de que lo son "in eo quod aliis conveniunt" (*ibid.*, 15, 23-4), de modo que (7) las mismas cosas pueden ser predicadas de muchos, pero no porque lo que se predica sea en sí múltiple sino porque "plura cum eis conveniunt" (*LI*, 15, 25-6). Abelardo formula fundamentalmente tres objeciones a la teoría de la *convenientia*.

La primera objeción está articulada en dos pasos. En el primero Abelardo recuerda que la teoría de la *convenientia* identifica el *praedicari de pluribus* aristotélico con el *convenire cum pluribus*; en el segundo señala que si esa identificación tuviera lugar realmente a nivel de lo múltiple, entonces, análogamente, a nivel de lo individual, el individuo, que se predica de uno solo, debería convenir consigo mismo, cosa que no sucede. De allí que se pregunte: "...quomodo individuum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum uno tantum se conveniat?" (*LI*, 15, 27-9).

La segunda objeción se refiere al hecho de que, puesto que para la teoría de la *convenientia*, tanto el singular como el universal son predicables de muchos, ¿cómo podría entonces distinguirse uno del otro?: "Quomodo etiam per praedicari de pluribus inter universale et singulare differentia datur...?" (*ibid.*, 29-30). El núcleo de la objeción se resuelve pues en la afirmación de que no existe ninguna diferencia ni distinción entre el hombre que hay en Sócrates y Sócrates mismo [27].

[27] El texto de Abelardo continúa: "cum eodem penitus modo quo homo convenit cum pluribus conveniat et Socrates?". En relación con esta crítica han sido formulados dos comentarios que parece conveniente reproducir. Maioli señala que en este caso Abelardo impugna la distinción introducida por la teoría de la *convenientia* entre Sócrates en cuanto Sócrates y Sócrates en cuanto hombre. Para Abelardo "Socrate in quanto uomo non è altro che Socrate" (cfr. *op. cit.*, p. 228, n. 59). El segundo comentario, de M. de Gandillac, completa el anterior recordando que a la teoría de la *convenientia* se le escapa la realidad del individuo Sócrates, que en tanto hombre conviene con todos los hombres, pero que se distingue de los otros en tanto Sócrates (cfr. *op. cit.*, p. 28).

La tercera objeción está dirigida contra quienes "dicunt Socratem cum Platone convenire in homine", afirmación que para Abelardo se contradice con el presupuesto realista según el cual "omnes homines ab invicem tam materia quam forma [differunt]". A ello agrega que la *res homo* no es algo distinto de Sócrates o de Platón. De allí que, si aquél conviene con éste *in re quae homo est*, habría que concluir que Sócrates conviene con Platón o bien en sí mismo o bien en un tercero ("in se ipso vel in alio"). Pero en sí mismo no puede convenir porque es distinto de él, y en otro tampoco se verifica conveniencia por la misma razón (*LI*, 16, 5-9)[28].

Abelardo concluye su examen de las tesis realistas con una objeción final dirigida esta vez contra quienes interpretan la expresión "in homine convenire" en forma negativa, i. e. en el sentido de que entre Sócrates y Platón se verificaría una no diferencia ("Non differt Socrates a Platone in homine") que permitiría concluir, a partir de ella, una conveniencia entre ambos. Abelardo observa que una *convenientia* no se concluye de la no diferencia, pues ello equivaldría a decir que la conveniencia proviene de la no diferencia respecto de una piedra ("quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis"), de modo que la conveniencia *in homine* no es mayor que la conveniencia *in lapide*. La única validez posible de la tesis de la no diferencia sería afirmar la no diferencia *in homine* afirmando: "sunt homo, quod in homine non differunt", proposición falsa pues Sócrates y Platón se distinguen *in homine*. Si así no fuera, Sócrates no se distinguiría ni siquiera en sí mismo de Platón. Pero Sócrates se distingue en sí mismo de Platón y es "res quae homo est". Luego se distingue de Platón *in homine* (*LI*, 16, 9-18).

* * *

En resumen, la primera forma de realismo *(identitas secundum essentiam)* es descartada en virtud de la incompatibilidad de formas excluyentes entre sí que —llevando los presupuestos de esta posición hasta sus últimas consecuencias— coexistirían, sea en el universal, sea en el individuo. La primera variante de la segunda forma de realismo (doctrina de la *collectio*) es rechazada a causa del carácter inadecuado de la *collectio* para definir el universal. Y por fin la segunda variante de la segunda forma (doctrina de la *convenientia*) es impugnada en virtud de su desatención y descuido del carácter del individuo como idéntico a sí mismo.

[28] M. de Gandillac (*op. cit.*, p. 28) reconoce aquí la presencia del argumento del tercer hombre. En efecto, al convenir Sócrates y Platón entre sí, dicha conveniencia no se verifica ni en uno ni en el otro, pues lo que los distingue entre sí es su singularidad. La conveniencia entre ambos tampoco puede verificarse en un tercer hombre, ya que cualquier otro hombre sólo podría existir distinguiéndose de alguna manera. La búsqueda del "punto de conveniencia" entre Sócrates y Platón conduciría así al infinito.

Puesto que, como concluye Abelardo, la universalidad ya no puede ser atribuida a cosas, ella deberá serlo a las palabras. Con la propuesta de atribución de universalidad *solis vocibus*, el *magister palatinus* inaugura su *pars construens*: "Nunc autem, ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus" (*LI*, 16, 19-22). De este modo el próximo paso del método abelardiano, cuyo análisis excede el marco de este trabajo, quedará estrechamente vinculado con el examen de las propiedades de las *voces* y, consecuentemente con ello, con el tema del lenguaje.

RÉSUMÉ

L'auteur propose une relecture de la première partie de la *Logica ingredientibus*; après une courte analyse de la méthode philosophique apliquée par le *magister palatinus* —articulée dans trois moments: expositif, critique et resolutif— il essaye d'ètudier le moment critique *(pars destruens)* en examinant les arguments antiréalistes d'Abélard.

RÉSUMÉ

Les mêmes passages de Marius Victorinus, *Adversus Arium*, III et IV, qui paraissent —d'après les comparaisons proposées dans les sections précédentes de cette étude— avoir inspiré à Jean Scot les idées maitresses du vitalisme qu'il soutient dans son Commentaire dionysien et dans le livre III du *Periphyseon*, ont influencé aussi une page du livre V concernant la vie des créatures dans le Verbe de Dieu. L'Érigène y donne une exégèse de *Jn.*, 1, 3-4, qui, tout en empruntant plusieurs éléments à Augustin, est à la fois marquée par des conceptions de Victorinus qui avaient été rejetées par l'évêque d'Hippone. La suite du texte de l'*Adv. Ar.*, IV, exposant l'échelle ascendante des actes, du monde sublunaire aux réalités supracélestes (12, 13 et suiv.), a fourni, moyennant certaines réinterprétations, la base d'un autre passage du *Periph.*, III, qui porte sur l'existence éternelle de toutes choses dans la Sagesse divine; Jean Scot s'y est sans doute appuyé aussi pour attribuer à l'âme humaine, dans les *Expositiones in Ier. Coel.*, l'adjectif *autokinētos*, qu'il trouvait chez Denys rapporté à la première hiérarchie angélique. Enfin, cette page de Victorinus, certaines lignes du développement précédent sur la vie universelle et un texte du livre I *Adv. Ar.* sur la 'descensio' du Logos sont les sources de la première partie du poème érigénien 'Mystica sanctorum' (II, V, Traube). Dans la Conclusion du travail, après un tableau synoptique des références des principaux textes comparés —dont le parallélisme a été signalé pour la première fois dans cette étude—, on présente quelques considérations générales sur l'influence très importante que l'oeuvre de Victorinus semble avoir exercée sur Jean Scot et sur ses conséquences pour l'originalité du penseur irlandais et le type spécifique de néoplatonisme dont est empreinte son élaboration du dogme chrétien.

Patristica et Mediaevalia, VIII (1987)

PARS CONSTRUENS

La solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus" (1ª Parte)

C. FRANCISCO BERTELLONI *

En un trabajo anterior [1] hemos definido como resolutivo el tercer momento del método aplicado por Abelardo en la *LI* [2]. Allí caracterizábamos este tercer paso o *pars construens* como el momento en que queda expuesta polémicamente la posición abelardiana frente a un viejo problema que había suscitado numerosas confrontaciones y luchas doctrinales. Estas controversias, originadas posiblemente a partir de algunas reacciones consecuentes al realismo extremo de Juan Escoto Erígena [3], eran ya dos veces seculares en tiempos del *magister palatinus*. Correspondería pues, aquí, referirse a la *pars construens* mostrando los fundamentos de la atribución de universalidad *solis vocibus* (*LI*, 16, 21-22).

Con todo, Abelardo no se dedica de inmediato a la exposición de las bases teóricas sobre las cuales explica la constitución del universal, sino que entre *LI*, 16, 22 y 19, 13 explicita una serie de conside-

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Universidad de Buenos Aires.

[1] "Pars destruens. Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica 'Ingredientibus' ", en *Patristica et Mediaevalia*, VII (1986), pp. 49/64.

[2] Como en nuestro artículo anterior utilizamos el texto de Geyer citando *LI*, página y línea.

[3] No pasamos por alto las dificultades implicadas en la determinación de la posición del Erígena ni los intentos de B. Hauréau (cfr. *Histoire de la Philosophie Scolastique*, I, París, 1872, p. 247) y de C. Prantl (cfr. *Storia della Logica in Occidente. Età Medievale*, I, trad. de L. Limentani, Firenze, 1937, p. 53) de ver en el irlandés el origen del nominalismo. Con el tiempo ha adquirido cada vez más vigencia el juicio de J. Reiners: "Das abenteuerlichste Unternehmen war wohl desjenige Hauréaus und Prantls, den Ursprung des Nominalismus in den Schriften des extremen Realistes Skotus Eriugena zu suchen" ("Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter", en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VIII, 1910, 5, p. 10). Las *Adnotationes in Marcianum* (ed. Lutz, Cambridge, Mass., 1939) han contribuido a ratificar con textos la evaluación de Reiners.

raciones que, sin dejar de pertenecer a la *pars construens*, son introductorias a la solución abelardiana propiamente dicha. En ellas, en efecto, son desarrolladas algunas dificultades que surgen sobre todo a partir de los datos que transmite la tradición y que desembocan en aporías consecuentes a falsos presupuestos adoptados en el pasado como fundamento del universal. Esta fase preparatoria la analizaremos en detalle en lo que sigue, haciendo sin embargo la salvedad de que los aspectos teóricos de esta suerte de propedéutica y los fundamentos de la solución de Abelardo expuestos en la *pars construens* no deben opacar la importancia que, para la investigación filosófica, tiene poner de manifiesto el significado histórico de la posición abelardiana frente al problema, pues se trata del primer intento formal de explicar el universal como construido por un acto de voluntad humana. La expresión *pars construens* asume aquí, en consecuencia, una doble relevancia: por una parte porque se trata del momento positivo y constructivo del texto que analizamos; por la otra porque dicho momento trata de poner de manifiesto el papel protagónico y activo que una *voluntas construens* desempeña en la formación del universal.

El fragmento de *LI* cuyo análisis proponemos aquí puede ser articulado en cinco momentos. En el primero (I. – *Definición del universal*) Abelardo examina cuidadosamente cada parte de la definición aristotélica (*quod de pluribus praedicatur*) procurando a través de ese examen superar algunos errores en que incurre la tradición cuando caracteriza al universal y ofreciendo su propia interpretación acerca del sentido que debe atribuirse a cada una de aquellas partes. En el segundo momento (II. – *Coniunctiones y estados de cosas*) vuelve sobre la tradición críticamente, pero de inmediato da entrada a una idea predilecta del *magister palatinus* —*status rei*— que le permite advertir la necesidad de plantear el problema del universal con una permanente referencia a la realidad. Cuando el campo parece preparado para definir al universal, Abelardo se encuentra con una aporía (III. – *La gran aporía del universal*) a la que llega a partir de una caracterización realista de aquél. Dicha aporía consiste en negar tanto la capacidad significativa como la capacidad cognoscitiva del universal. Ello permite al *magister palatinus* hacer algunas reflexiones sobre el modo de conocimiento de nuestra inteligencia, sobre la ontología de lo real y sobre el modo de significación propio de los nombres universales. En un cuarto momento (IV. – *Sed non est ita!*) aparece el desmentido de las supuestas incapacidades del universal puestas de manifiesto poco antes, y por fin en un último momento (V. – *Condiciones de recuperación del universal*) Abelardo enumera algunas nuevas bases que deben servir como fundamento para la reconstrucción de una correcta teoría de la universalidad de los nombres; allí elabora una suerte de teoría —aún *in nuce*— acerca de la significación y del conocimiento. Como quedó dicho, se trata hasta aquí de una simple disposición de las piezas para dar ingreso al núcleo de las respuestas que aparecen a partir de *LI*, 19, 21.

I. La definición del universal

Abelardo comienza retomando una definición del universal ya anunciada [4]. Lo hace con el doble propósito de analizarla en sus elementos constitutivos y de mostrar el significado de cada uno de ellos. Puesto que el universal es *lo que es predicado de muchos*, habrá que esclarecer entonces qué significa (a) "lo que" (quod), (b) "ser predicado" (praedicari) y (c) "de muchos" (de pluribus) (*LI*, 16, 32-38).

I, a) *quod*

El análisis del *quod* mueve a Abelardo a realizar una breve reconstrucción que tiene como fin rehacer la sucesiva clasificación de los términos que va desde la operada por los gramáticos —los *nomina* se dividen en apelativos y propios (*ibid.*, 22-23)—, que pasa por la de los dialécticos, i. e. la de los lógicos —los *sermones simplices* se dividen en universales y en singulares (*ibid.*, 23-25)— y que culmina en la clasificación del mismo Abelardo. Este recurre ahora a la palabra *vocabulum* [5] en su intento de completar lo ya dicho por los dialécticos. Es por esa razón que agrega a ello una clara definición del *singulare* —"quod de uno solo praedicabile est" (*ibid.*, 29)— y del *universale* —"quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari" (*ibid.*, 25-26)—. Parece indudable que si Abelardo se remonta hasta los gramáticos siguiendo las clasificaciones que hace culminar en la suya propia, y si recurre a un nuevo nombre con nuevas características para denominar al universal, lo hace con el claro propósito de corregir algo en lo ya dicho por sus predecesores. En efecto, el siguiente cuadro pretende dar una idea de la evolución que ve Abelardo en las referidas clasificaciones, pero al mismo tiempo muestra la solución de continuidad que el *magister palatinus* percibe —y que por ello mismo introduce— entre las clasificaciones de gramáticos y dialécticos por una parte y la misma clasificación abelardiana por la otra:

a grammaticis	a dialecticis	ab Abelardo
nomina	sermones simplices	vocabula
universales	appellativa =	quod de pluribus habile est praedicari
propria =	singulares	quod de uno solo praedicabile est

[4] "Cum ergo describitur universale esse quod de pluribus praedicatur..." (*LI*, 16, 32-33).

[5] No deja de resultar curioso el hecho de que Abelardo se haya aferrado aquí a la expresión *vocabulum* para organizar su distinción entre universal y

Es por ello que de inmediato Abelardo formulará algunas correcciones a lo establecido por gramáticos y dialécticos.

I, a, 1) *Corrección a los gramáticos*

La primera crítica aparece cuando, en una censura dirigida contra los gramáticos, rechaza una supuesta equivalencia entre *nomen appellativum* y *sermo universalis* por una parte y *nomen proprium* y *sermo universalis* por la otra (*LI*, 17, 29-30). Las razones que alude para fundamentar su rechazo son dos: la primera tiene que ver con la naturaleza de los nombres, la segunda concierne a la naturaleza del mismo universal.

Naturaleza de los nombres.– En su examen de la naturaleza de los *nomina* Abelardo se revela como un fino gramático cuando percibe que no todos los nombres apelativos pueden ser llamados universales. En efecto, los nombres no sólo incluyen casos nominativos sino también *casus obliquos* y por ello no pueden ser utilizados como predicados (*ibid.*, 31-32). Ahora bien, como el universal se define precisamente por su predicabilidad ("per praedicari", *ibid.*, 32), de ello se deduce que si bien el universal *puede estar incluido entre los nombres*, sin embargo *no puede ser equivalente a ellos*. De allí que estos *nomina* "in definitione universalis . . . exclusi sunt" (*ibid.*, 33) y de allí que incluso Aristóteles no los llame *nomina* propiamente dichos sino, con más precisión, *casus nominum* (*ibid.*, 37-38). Por esa razón, concluye Abelardo, "non omnia appellativa vel propria nomina necesse est dici universalia vel singularia" (*LI*, 17, 38-18, 1).

Naturaleza del universal. – Por otra parte, dedicado ahora al análisis del mismo universal, Abelardo dirá que la proposición inversa a la formulada durante su análisis de la naturaleza de los *nomina* también es verdadera, i. e. que *no todos los universales son nombres*. La razón es simple: el universal no se agota en los nombres porque, por ejemplo, incluye también a los verbos. Estos caen fuera de la definición de nombres apelativos y, sin embargo, pueden actuar en la proposición como universales (*ibid.*, 1-2). A dicha capacidad de los verbos se referirá cuando examine el elemento "praedicari" de la definición del universal [6].

---

singular, pero que casi inmediatamente abandone el *vocabulum universale* para llamarlo *vox*, *nomen*, optando finalmente por la expresión *sermo*, que es para él la que más adecuadamente caracteriza a la *vox significativa* que es el universal. Resulta por ello conveniente señalar con Maioli la falta de consecuencia de Abelardo en el uso de *vocabulum* y el hecho de que "usa promisquamente" otras expresiones. Parece evidente que Abelardo "affida all' intelligenza del lettore e al chiaro senso del contesto" la determinación de aquello a lo que se está refiriendo cuando usa otras expresiones aparte de *vocabulum* (cfr. B. Maioli, *Gli universali. Storia antologica del problema*, Roma, 1974, p. 229).

[6] Cfr. *infra*, I, b).

I, a, 2) *Corrección a los dialécticos*

La segunda corrección es presentada en una crítica contra los dialécticos, cuyo error reside en haber considerado al universal solamente como un *sermo simplex*. En efecto, en la definición del universal como "lo que es predicado de muchos" los dialécticos parecen haber considerado únicamente el carácter *unum* del *uni-versale* y, consecuentemente a dicha unicidad, sólo han tenido en cuenta la *simplicitas* del *sermo universalis* como opuesta a la *complexio* de la *oratio*. Pero el universal, dice Abelardo, no es algo uno —y por ello simple— que, en virtud de dicho carácter *apunte a* y *reúna en sí* una diversidad. El universal tampoco se define o agota en su contraposición a la multiplicidad de la *oratio*: "illud 'quod' . . . non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum" (*LI*, 16, 33-34).

La verdadera naturaleza del universal no reside, pues, en su carácter *simplex* sino en su carácter *unívoco* contrapuesto a toda equivocidad. Si se tomara una *vox* equívoca, en ella coincidirían numerosos nombres con significado diverso. En otras palabras, se daría el caso de que *una vox* y simultáneamente *diversas significaciones* se encontrarían en ella: "multa nomina in unam vocem incidunt" (*ibid.*, 31-32). De allí que el *quod* abelardiano se resuelva fundamentalmente en su unidad de significación con exclusión de toda equivocidad: "insinuat . . . verum etiam unitatem significationis ad discretionem aequivocorum" (*ibid.*, 34-35).

I, a, 3) *Fundamento del universal*

Sobre la base de estos presupuestos puede ahora entenderse la definición del universal como "predicable de muchos": "ut hoc nomen 'homo', quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum" (*ibid.*, 26-28). De esta caracterización resulta que el nombre universal vincula, a partir de sí, a todos los otros nombres de los particulares. Dicho vínculo o *coniunctio* se lleva a cabo en virtud de dos fundamentos. El primero es explícito; se trata de la naturaleza misma de las cosas —*natura rerum subiectarum*— a las que el universal es impuesto. El otro es implícito; se trata de un obvio proceso anímico —de lo contrario la *impositio* se transformaría en algo inmediato y casi automático— que Abelardo todavía no menciona ni explica, pero que es necesario para permitir que, del lado del sujeto, se produzca la imposición del universal a los singulares.

Deberíamos aquí llamar la atención sobre la circunstancia de que, a pesar de la participación de la *natura rerum* en el proceso que permite la imposición del nombre universal, desde el principio Abelardo plantea la cuestión como problema concerniente a una *relación entre nombres* y no a una relación entre nombre universal e individuos o

cosas particulares[7]. En efecto, si volvemos a recordar que su texto dice: "...'homo'... particularibus nominibus hominum coniungibile est", percibimos de inmediato la voluntad abelardiana de colocar el problema en un terreno claramente *semántico*.

De dicho terreno, sin embargo, Abelardo no excluye la referencia indirecta del universal a la realidad así como tampoco excluye el papel mediatizador que desempeña esa realidad en el proceso de constitución del universal. Pues si al producirse la *coniunctio* entre *homo* y *Socrates* el universal significa al individuo Sócrates, dicha significación y dicha *coniunctio* pueden tener lugar gracias a la participación de (*secundum* dice el texto) la *res subiecta* cuya natura permite la *impositio*. Debe pues contarse, entre los méritos del *magister palatinus*, el hecho de no haber limitado el problema lógico-semántico del universal a una simple *quaestio de oratione*.

El esquema que sigue presenta el proceso de imposición del universal según la primera y aún provisoria caracterización abelardiana. La ubicación de la *natura rerum* del lado de los nombres singulares y la colocación del proceso anímico del lado del universal —cada uno de ellos entendido como instancias que actúan como fundamento del universal— pretenden indicar una tendencia perceptible en el texto de nuestro autor. En efecto, mientras que la *natura rerum* sólo puede estar referida a los individuos —*natura* nunca entendida como *res*—, el proceso anímico que se verifica en el sujeto que impone el universal es una actividad intelectual que da como resultado el *nomen universale* y por ello ha sido colocado del lado de *homo*:

nomina singularia	coniunctio	nomen universale
Socrates	est	homo
Plato		

↑ natura rerum subiectarum — fundamento = — ↑ proceso anímico

Las insuficiencias de los datos de la tradición permiten a Abelardo superar el *nomen* de los gramáticos e ir más allá del *sermo* de los dialécticos para llegar al universal como *vocabulum* y no, como se

[7] Sobre esta relación del universal con nombres y no con cosas, cfr. *infra*, nota 17, en particular las referencias de Tweedale. En relación con el mismo problema, cuando J. G. Sikes dice que "the noun 'man' can be conjoined to every individual", debe entenderse que con ello se refiere a *nombres* individuales, y no a *cosas* (cfr. *Peter Abailard*, N. York, 1965, p. 96).

podrá percibir más adelante, como *res*. Propiedad fundamental de este *vocabulum* es su univocidad de significación. Además, él está fuertemente arraigado en algo —aún no caracterizado— de las cosas, a cuyos nombres se impone. Y él puede ser impuesto en virtud de un proceso que se verifica en el alma.

Con ello se anuncia la más valiosa contribución de Abelardo al problema del universal en la *LI*: se trata de un *vocabulum* impuesto, y en cuanto tal es convencional. Pero esta convencionalidad ni es sinónimo de arbitrariedad del intelecto ni ella agota la capacidad significativa del universal. Este significa porque descansa en algo de las cosas que, adelantándose, Abelardo llama *natura rerum*. El *magister palatinus* trata el problema del universal en un libro de *logica*, pero se cuida bien de no alejarlo del ámbito de la *physica*[8].

b) *praedicari*

Abelardo define el "ser predicado" apoyándose especialmente en la fuerza o capacidad enunciativa del verbo-cópula de la proposición. Sobre la base de esta facultad del verbo —que llama *vis enuntiationis verbi*— fundamenta ahora la posibilidad del vínculo predicativo del *universale* o *quod* a un sujeto[9]. Es así como, gracias a una suerte de *eficacia vinculante* que Abelardo atribuye al verbo, éste puede ligar, por ejemplo, *homo* a muchos y diversos sujetos.

De dicha vinculación, sin embargo, no están excluidas las proposiciones que carecen de la cópula *est*. Si recordamos que poco antes (*LI*, 18, 1-2), Abelardo había atribuido al verbo la capacidad de actuar como universal, no resultará extraño que ahora, recurriendo a un pasaje del *De Interpretatione*[10], atribuya aquella misma *vis enuntiationis* incluso a formas como *currit* o *ambulat*. Es por ello que de inmediato dirá, haciendo suyo otro pasaje aristotélico[11], que "no hay diferencia entre decir 'el hombre camina' y decir 'el hombre es caminante'" (*LI*, 17, 5-6). Con ello queda concluida la caracterización abelardiana de la capacidad de "ser predicado" propia del universal.

I, c) *de pluribus*

Cuando decimos que los nombres universales son predicados *de pluribus* nos referimos con ello a la *diversitas nominatorum*, i. e. a la multiplicidad de los sujetos nombrados o, lo que es lo mismo, afectados por la predicación del universal. No es en efecto ni *Socrates* ni *hoc homo* lo que se atribuye a muchos, pues se trata en este caso de singulares que sólo pueden formar parte de proposiciones del tipo

[8] Cfr. "Pars destruens...", cit., pp. 58 ss.

[9] "Est autem praedicari coniungibile esse alicui veraciter vi enuntiationis verbi sustantivi praesentis" (*ibid.*, 39-40).

[10] *De Interpretatione*, 10, 20a 3-5.

[11] *Ibid.*, 12, 21b, 9-10.

"hic homo est Socrates", "hoc animal est hoc album" (*ibid*, 9). Los universales *homo* y *animal*, en cambio, sí pueden aparecer en distintas proposiciones con distintos sujetos y, en este caso, esos predicados se referirán respectivamente siempre a la misma realidad: "rem subiectam penitus eandem habent" (*ibid.*, 11).

La alusión abelardiana a la *res subiecta* y el *penitus* que refuerza la estrecha relación entre el universal y aquella *res*, nos muestra nuevamente —aunque aún en forma provisoria y todavía no suficientemente definida— que los universales aparecen siempre con una clara referencia a la realidad. Por más que, como más adelante se verá, dicha referencia no sea inmediata, Abelardo no parece querer sacar el problema de un ámbito en el que *logica* y *physica* van de la mano en la elaboración de su propia solución al problema del universal.

II. Coniunctiones y estados de cosas

El *magister palatinus*, en efecto, retoma permanentemente el *tópos* de la relación del universal con la realidad. Ahora lo hace volviendo sobre la tarea de gramáticos y dialécticos, cada uno de los cuales establece un vínculo de naturaleza distinta entre el *quod* que es predicado y el sujeto afectado por la predicación. Es a partir de dicho vínculo —llamado *coniunctio*— que Abelardo llega a la idea de *status rei*, estado de cosas.

II, a) *Coniunctio constructionis*

Cuando la *coniunctio* asume la estructura de la *constructio*, ella se caracteriza por la corrección de un vínculo que es absolutamente independiente del hecho de que lo expresado por la proposición se verifique o no en la realidad. Así, dicho vínculo puede relacionar un sujeto con cualquier nombre ("secundum vim constructionis tam bene per 'est' coniungibilia sunt 'homo' et 'lapis' et quilibet recti casus, sicut 'animal' et 'homo'", *ibid.*, 14-16). En este caso interesa la correspondencia del vínculo con el propósito del intelecto que lo establece y no su correspondencia con un estado de cosas que se verifica en la realidad ("quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum", *ibid*, 16-17).

Es claro el esfuerzo de Abelardo por distinguir entre lo que sucede en el intelecto y lo que sucede en la realidad. En tanto la *coniunctio constructionis* se limita *ad manifestandum intellectum*, ella asume un carácter puramente formal. Como quedó dicho, ella no se legítima por su contenido, sino que es válida siempre que el resultado del vínculo establecido sea una proposición completa: "coniunctio itaque constructionis totiens bona est, [quotiens] perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non" (*ibid.*, 17-19).

II, b) *Coniunctio praedicationis*

El análisis del vínculo de los gramáticos permite a Abelardo preparar el ingreso en su discurso de la idea de *status rei* en la que se resuelve toda su doctrina acerca de la proposición [12] y, consecuentemente, gran parte de su doctrina acerca del universal.

En efecto, proposiciones del tipo "homo est lapis" son enunciaciones correctas desde el punto de vista gramatical, pues desde esta perspectiva "falsae quoque categoricae praedicatum terminum habent" (*ibid.*, 25-26). Sin embargo, en relación con el problema del universal, no interesa una *coniunctio* sin verificación *in rebus*. De allí que Abelardo confiese su entusiasmo por el vínculo de los dialécticos ("praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus", *ibid.*, 19; "tantum vim praedicationis hic attendimus, dum universale definimus", *ibid.*, 27-28), y de allí que se dedique ahora a definir sus características. En primer lugar la *praedicatio* concierne a lo real ("ad rerum naturam pertinet", *ibid.*, 20); en segundo lugar ella debe poner en evidencia o mostrar la verdad del estado de cosas ("ad veritatem status earum demonstrandam", *ibid.*, 20-21) [13].

En consecuencia, en su esfuerzo de delimitación del campo dentro del que debe ser tratado el problema del universal, Abelardo agrega ahora al análisis de los elementos de su definición (I, a, b y c) el tipo de vínculo propio de las proposiciones en las que la atribución de universalidad se verifica en virtud de un *status rei* presente *in rebus* y significado por la proposición. Si en el análisis de la definición del universal habían quedado señaladas las insuficiencias de las contri-

[12] Aunque no es nuestra intención referirnos aquí al pensamiento de Abelardo expuesto en su *Dialectica* (cfr. ed. L. M. de Rijk, Assen, 1956), conviene sin embargo mencionar algunos pasajes de ese texto que se refieren al *status rei* significado por la *propositio*. Ésta, en efecto, no designa cosas ("Non itaque propositiones res aliquas designant", *ibid.*, p. 160, 29-30), sino que ellas exponen el modo como las cosas se relacionan entre sí ("immo qualiter sese ad invicem habent ... proponunt", *ibid.*, 31-32). Puesto que por medio de las proposiciones "non res ... designantur", sino solamente una cierta manera de relacionarse las cosas entre sí, puede decirse que "quidam rerum modus habendi se per propositiones exprimitur" (*ibid.*, 35). El pasaje desde el *relacionarse-las-cosas-entre-sí* hacia el *estado-de-cosas*, es casi inmediato. En efecto, del mismo modo como la proposición "Sócrates corre" no designa una cosa sino un estado de cosas, así también la proposición "Sócrates es hombre" designa un *status rei*. Es dentro del marco de la proposición que designa un estado de cosas donde debe ser encuadrada la solución abelardiana al problema del universal. Sobre el problema ha escrito en forma excelente L. M. de Rijk, en "La signification de la proposition *(Dictum propositionis)* chez Abélard", en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe. Siècle. Colloques du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris, 1975, pp. 547/555.

[13] La distinción entre *constructio* y *praedicatio* ha sido señalada con razón como criterio de distinción entre gramática y lógica (cfr. M. T. Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Firenze, 1969, p. 24). No es superfluo señalar que dicha distinción sirve para ratificar la necesidad de verificación *in re* que Abelardo exige para los enunciados lógicos, verificación de la que están libres los enunciados puramente gramaticales.

buciones de la tradición, ahora Abelardo vuelve sobre ésta para descubrir en ella la *praedicatio* que muestra el *status rei*. El esquema que sigue representa la segunda confrontación abelardiana con el pasado y el camino que le permite llegar al descubrimiento del *status rei*:

coniunctio	grammatici	constructio	perfecta sententia
	dialectici	praedicatio	REI STATUS

III. La gran aporía del universal

Abelardo tiene ya por seguras la distinción del universal respecto del singular y su provisoria caracterización como vocablo unívoco que, por convención y en virtud de la fuerza enunciativa de la cópula y de su referencia a la realidad, es predicado de muchos. Sobre esta base se propone ahora poner de manifiesto las peculiaridades más propias del universal ("universalium vocum proprietatem diligenter perquiramus", *LI*, 18, 5-6). Sin embargo, dicho propósito tropieza de inmediato con problemas que Abelardo encuentra en todos los intentos tradicionales de tipificación del universal ("De quibus universalibus positae fuerant quaestiones", *ibid.*, 6). La explicitación de esas *quaestiones* será el paso que deberá cumplir ahora el *magister palatinus* mostrando las aporías a que conducen las concepciones tradicionales acerca del universal[14].

El principal *(maxime)* problema que aparece aquí gira en torno de la duda acerca del carácter significante de los universales ("de earum significatione dubitatur", *ibid.*, 7). Para su mejor análisis Abelardo desdobla la duda según su origen.

En efecto, por una parte ella arraiga en el universal mismo o, más exactamente, en el hecho de que los universales parecen carecer de realidad o sustancialidad ("neque rem subiectam aliquam videantur habere", *ibid.*, 7-8). Se trata en este caso, como lo veremos al desarrollar más abajo la tematización abelardiana de esta dificultad, de una carencia proveniente del *modo como el universal pretende significar* una realidad que es individual. Esta carencia del universal es presentada como sinónimo de su impotencia significativa.

Por otra parte esa duda proviene de la circunstancia de que los universales no parecen ofrecer un verdadero conocimiento de las cosas ("nec de aliquo intellectum sanum [videantur] constituere", *ibid.*, 8-9). En este caso la dificultad se origina no en el universal mismo

[14] Se trata, sin duda, de un procedimiento que recuerda al seguido por Boecio en su segundo comentario a la *Isagogé* de Porfirio (*Migne, PL* 64, 82 A ss.). Allí dice Boecio que su propósito es presentar la problematicidad y carácter aporético del universal para luego resolver las aporías y ofrecer su propia solución. Abelardo actúa de modo similar mostrando primero la ineficacia de un universal que ni ofrece conocimiento de la realidad ni puede significarla; luego soluciona las aporías mostrando que ellas se originan en un falso planteo del problema; y por fin ofrece su propia solución acerca del universal.

sino en la realidad, i. e. en las cosas; más precisamente, en la inexistencia de las cosas que constituirían el eventual objeto de conocimiento del universal[15].

Si bien Abelardo presenta el problema en este orden, i. e. incapacidad significativa *y recién después* se refiere a la incapacidad cognoscitiva del universal, resulta evidente a través de algunas formulaciones posteriores que ambas incapacidades están encadenadas en orden inverso a como han sido presentadas. En efecto, a pesar de lo que podríamos llamar un "orden de presentación", el *magister palatinus* hace depender la incapacidad significativa del universal de su incapacidad cognoscitiva: el universal no significa *porque* es impotente para ofrecer conocimiento ("Nullum itaque significare videtur vel homo vel aliud universale vocabulum, cum de nulla re constituat intellectum", *LI*, 19, 37-20, 2). Es pues de acuerdo a dicho orden de *dependencia causal* como analizaremos cada una de las dificultades.

III, a) *El universal no ofrece verdadero conocimiento*

La primera aporía a que conduce el planteo tradicional del problema es que por medio del universal no es posible conocer. El acento que pone Abelardo en las deficiencias de carácter gnoseológico del universal delata la importancia que les atribuye. En efecto, a ello se refiere comenzando con un fuerte *praesertim* que no sólo pone de manifiesto la relevancia que para el *magister palatinus* asume esta primera insuficiencia, sino que además muestra la primacía que le atribuye sobre la insuficiencia significativa ("praesertim cum nullum de re aliqua [universalia] constituant intellectum", *LI*, 18, 17).

Para presentar el problema Abelardo recurre a un texto de Boecio que señala las dudas con que se enfrenta la inteligencia al percibir la vox "homo" y los errores en que ella se precipita al buscar un correspondiente para aquella *vox* proferida ("[hac voce] audita, 'intelligentia audientis . . . raptatur fluctibus erroribusque traducitur' ", *ibid.*, 19-20). En efecto, el universal "homo" pretende tener referencia a individuos en virtud del carácter animal, racional y mortal de éstos, pero de ese mismo hecho surgen las dificultades para entender lo que

[15] Podría decirse con Chr. Wénin que en el texto ("De quibus universalibus positae fuerant quaestiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam videantur habere, nec de aliquo intellectum sanum constituere", *LI*, 18, 6-9) Abelardo muestra una orientación "vers deux directions". En ella encuentra Wénin que la *quaestio* que *maxime* se plantea en torno del universal, i. e. el problema de la *significatio*, se desdobla en dos problemas: por una parte, "s'appliquer à une chose comme à un sujet". Es lo que nosotros llamamos *impotencia significativa* del universal. Por la otra, "constituer, ou engendrer une intellection saine". Es lo que llamamos *impotencia cognoscitiva* del universal (Cfr. Chr. Wénin, "La signification des universaux chez Abélard", en *Revue Philosophique de Louvain*, 80 (1982), p. 422. Resulta pues de fundamental importancia ver el carácter "bifronte" del problema planteado por Abelardo en aquel texto.

se quiere significar cuando se profiere aquella *vox* universal[16], porque *la inteligencia sólo entiende individuos* y nada más que individuos. De allí que el fundamento del universal (animalidad, racionalidad, etc.), i. e. la *communitas impositionis*, resulte un verdadero obstáculo para la realización plena de la función de una inteligencia cuya naturaleza sólo le permite conocer verdaderamente individuos singulares del mismo modo como conoce a Sócrates cuando percibe su nombre ("sicut in hoc nomine 'Socrates' econtra unius propria persona intelligitur, unde singulare dicitur", *ibid.*, 25-27).

Al nombre universal, pues, atribuye Abelardo la causa de una suerte de periplo ambulatorio de una inteligencia que, al percibirlo, se lanza hacia las cosas en su búsqueda de alguna realidad que pueda ser conocida con aquel universal. Así, ella busca primero entender con el universal al individuo Sócrates o a cualquier otro individuo, pero sin éxito. Luego ella procura entender una colección de individuos, pero también fracasa. En ambos casos es la naturaleza misma de la inteligencia —que Abelardo concibe como facultad cognoscitiva de individuos y que quiere conocer a *Socrates* y no a *homo*— la que no logra ponerse de acuerdo con un universal que es presentado como significante de toda una colección de singulares, pero que en rigor es impotente para darnos conocimiento de un individuo o de toda una colección de ellos ("In nomine vero communi, quod 'homo' est, nec ipse Socrates nec alius nec tota hominum collectio rationabiliter ex vi vocis intelligitur", *ibid.*, 27-29).

De inmediato el *magister palatinus* se pone en guardia frente a la posible objeción de que el universal "homo", aunque incapaz de ofrecer conocimiento de un individuo o de su *tota collectio*, pueda sin embargo ofrecerlo de Sócrates, significando a éste en cuanto es hombre ("nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen, ut quidam volunt, certificatur", *ibid.*, 29-30)[17]. Abelardo rechaza rápidamente dicha posibilidad con el argumento de que aún suponiendo que Sócrates estuviera sentado en esta casa y que sólo de él pudiera ser verdadera la proposición "el hombre está sentado en esta casa", la inteligencia nunca concluiría necesariamente, a partir de esa proposición, que el hecho de estar sentado pertenece a Sócrates ("sessio ei inesse, *ibid.*, 34). En efecto, a partir del hecho de que "homo" está sentado aquí, no se infiere ni que sea Sócrates quien está sentado, ni que sea otro individuo o toda la colección de ellos[18].

[16] "Nam quoniam 'homo' singulis impositum est ex eadem causa, quia scilicet sunt animal rationale mortale, ipsa communitas impositionis ei est impedimento, ne quis possit in eo intelligi..." (*ibid.*, 23-25).

[17] En el texto de *LI*, 19, 27 ss. encuentra M. Tweedale (cfr. "Abelard and the culmination of the old logic", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 152) la más clara negación abelardiana de que "for each word there is some thing it signifies".

[18] "Etsi enim solus Socrates in hac domo sedeat ac pro eo solo veram sit haec propositio: 'homo sedet in hac domo', nullo tamen modo per nomen hominis subiectum ad Socratem mittitur nec in quantum etiam ipse homo est, alioquin ex

Queda pues claro que el universal no ofrece conocimiento ninguno ("de re nulla constituat intellectum", *LI*, 19, 1-2). En efecto, no puede haber conocimiento de algo cuando ese algo no existe ("nec intellectus posse esse videtur, qui rem subiectam quam concipiat, non habet", *ibid.*, 2-3). Es por ello que Boecio, en su segundo comentario a Porfirio, hace depender el conocimiento de una cosa de su existencia: si no hay *res* no hay tampoco *intellectus* y el universal no ofrece conocimiento porque carece de objeto[19].

III, b) *El universal no significa ninguna* res

De la aporía que señala que el universal no ofrece verdadero conocimiento Abelardo infiere una segunda aporía: el universal carece de significación real. Como quedó dicho más arriba, se trata de una incapacidad significativa que se deduce de su incapacidad gnoseológica. La intención abelardiana de presentar un *nexo causal* entre ambas incapacidades es clara: "quapropter universalia ex toto a significatione videntur aliena", *ibid.*, 6).

Se trata en este caso de una incapacidad arraigada en el mismo universal, i. e. en el hecho de que él carece de realidad sustancial. Si bien Abelardo ha anunciado esta dificultad aludiendo a dicha carencia (*LI*, 18, 7-8), ella debe entenderse en el sentido de que "rem subiectam [non] habere" significa: "Rebus ... nullis videbantur imponi universalia nomina" (*ibid.*, 9). Es obvio que esta segunda formulación aparece aquí como una consecuencia de la primera, porque si el universal nada puede designar ello es así porque carece de realidad sustancial.

Sin embargo Abelardo no se limita a deducir una incapacidad de la otra sino que de inmediato se da a la tarea de buscar más razones para fundamentar la incapacidad significativa del universal, y encuentra dos. La primera tiene que ver con la radical individualidad de lo real, la segunda concierne al modo según el cual el universal pretende designar esa realidad individual.

III, b, 1) *La radical individualidad de lo real*

Para que el universal pudiera significar algo, este algo debería tener las mismas características del universal, i. e. debería ser universal. Pero no existen cosas universales sino solamente individuos que, en ningún caso, como ya quedó demostrado[20] convienen en alguna

---

propositione rationabiliter intelligeretur sessio ei inesse, ut videlicet inferri posset ex eo quod homo sedet in hac domo, Socratem in ea sedere. Similiter nec alius in hoc nomine 'homo' potest intelligi, sed nec tota hominum collectio...". (*LI*, 18, 30-37).

[19] "Omnis intellectus aut re fit subiecta, ut sese res habet, aut ut sese res non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest" (*LI*, 19, 4-6).

[20] Para las críticas de Abelardo a la doctrina de la *convenientia*, cfr. "Pars destruens...", *cit.*, pp. 62/63.

cosa que pudiera, eventualmente, justificar el uso del universal como significativo de ella [21]. Ello permite a Abelardo sacar *una primera* y tajante conclusión: puesto que los universales no designan individuos que convengan en alguna cosa —pues los individuos en nada convienen— los universales carecen de la facultad de significar ("nec iterum eas possint ut convenientes in aliqua re nominare, quippe nulla res est in qua conveniant, nullam de rebus significationem contrahere videntur universalia", *ibid.*, 14-16). El axioma de la radical individualidad de todo lo real permite así al *magister palatinus* cuestionar provisoriamente el poder significativo del *nomen universale*.

III, b, 2) *El modo de designación del universal*

Abelardo encuentra un segundo argumento, basado no en la existencia *discrete* de las cosas sino en el modo de designar propio del *nomen universale*. En efecto, puesto que las cosas son todas individuales, el universal no puede designarlas pues existe una suerte de heterogeneidad entre el modo de ser individual de las cosas y el modo común como el universal las designa. Si para superar esa heterogeneidad el universal se adecuara a las cosas, debería designarlas tal como ellas son, i. e. como existentes individualmente, pero en ese caso el universal perdería su carácter de *nomen commune* transformándose en singular y desnaturalizándose como universal. De allí que —visto el problema desde la perspectiva de un universal con pretensiones de designar universalmente la realidad individual— puede concluirse nuevamente la incapacidad significativa del universal ("Cum itaque certum sit universalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non esset communia, sed singularia . . . nullam de rebus significationem contrahere videntur universalia", *ibid.*, 12-16). Una vez más es aquí el axioma ontológico que afirma una realidad existente *discrete* lo que permite a Abelardo poner en crisis el poder de significación de un universal que, consecuentemente a su carácter común, intenta, pero no puede, designar individuos. Según una adecuada formulación de Vignaux que resume todas las dificultades con que tropieza la significación del universal, "l'individualité radicale des choses, qui les empêchait d'être universelles, empêche les universaux de les signifier" [22]. El carácter aporético del universal puede ser resumido así:

[21] "...cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, convenirent, secundum cuius rei convenientiam universalia nomina possint imponi" (*LI*, 18, 10-12).

[22] Cfr. P. Vignaux, artículo "Nominalisme", en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant, Mangenot), París, 1931, c. 727

maxima quaestio	aporia	impedimentum
de earum significatione dubitatur (§ III)	nec de aliquo intellectum sanum videntur constituere (§ III, a)	communitas impositionis
	↓ neque rem subiectam aliquam videntur habere; a significatione videntur aliena (§ III, b)	omnis res discrete subsistit (§ III, b. 1)
		universalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam (§ III, b. 2)

IV. Sed non est ita!

Frente a un universal que ni ofrece conocimiento ni nada logra significar Abelardo no puede más que concluir su inutilidad. A ella llega partiendo de los falsos presupuestos sobre cuya base la tradición ha planteado el problema y que el *magister palatinus* resume en la *communitas impositionis* de un *nomen* que designa universalmente pero que choca con dos obstáculos: por una parte con una realidad que es siempre individual y en la que no se verifica algo común; por la otra con una inteligencia que es conocedora sólo de individuos y no de cosas universales.

Abelardo se revela muy consecuente en su concepción de la estructura metafísico-gnoseológica del mundo: por un lado una inteligencia que sólo accede a individuos, por el otro un mundo construido por individuos. El sujeto se adecua así armoniosamente a la naturaleza del objeto y viceversa, pero a pesar de ello hay quienes quieren forzar a la inteligencia y a la realidad obligando a aquélla a conocer cosas universales que no existen y obligando a ésta a asumir un modo de ser que le es ajeno. De ese modo ellos no sólo enloquecen a una facultad ("intelligentia raptatur") que por naturaleza no está hecha para ese conocimiento, sino que además alteran la naturaleza de una realidad que es radicalmente individual. El respeto de su propia naturaleza que anhelan la inteligencia y la realidad se trasluce en el texto en el que Abelardo expresa la impotencia de la inteligencia para conocer con la palabra "homo" del mismo modo como puede hacerlo con la palabra "Socrates" (*LI*, 18, 25-27).

El pensamiento abelardiano, sin embargo, no es blanco ni negro, sino ajeno a los extremos. Su empeño es salvar, a pesar de todo, la legitimidad de un universal que usamos en nuestro lenguaje (*LI*, 9, 13-14), de allí que su tarea sea ahora mostrar la existencia de una

zona intermedia o gris en la que puedan conciliarse los extremos representados, por una parte, por el universal y su carácter común cuyo uso es un dato de la experiencia, y por la otra por una realidad individual que junto con una inteligencia que sólo conoce individuos parecen incompatibles con el universal. Dentro de este nuevo ámbito deberán verificarse las condiciones que logren explicar que, del mismo modo como "Socrates" significa algo, así también "homo" tiene un significado. ¿Cómo significa, pues, "homo", si a pesar de que no hay tal cosa en la realidad, sin embargo lo usamos en nuestro lenguaje?

Abelardo concluirá que la legitimidad del uso del universal depende de su carácter de *construido*. Su gran contribución en defensa del universal reside en desmentir su inutilidad mostrando los *mecanismos de su construcción*; el universal, en efecto, es un recurso fabricado por la inteligencia mediante un acto expreso de voluntad humana en el que cumplen un papel fundamental dos componentes: por una parte la acción mediatizante de la inteligencia; por la otra, algo de la realidad que no es cosa pero que, a pesar de su carácter no cósico, contribuye en la formación del universal. Por ello hay que encontrar ahora para la *communitas impositionis* una nueva explicación que ponga luz sobre la verdadera naturaleza del *nomen universale* y que actúe eficazmente contra su supuesta vanidad cognoscitiva y significativa. De allí que el *magister palatinus* reaccione firmemente frente a las aporías del universal con un tajante: "Sed non est ita" (*LI*, 19,7).

V. Condiciones de recuperación del universal

Antes de internarse de lleno en la *pars construens* propiamente dicha, Abelardo enumera algunas condiciones sobre cuya base será posible atribuir un nuevo fundamento al universal. No se trata con ello de una demostración, sino de una simple descripción fenomenológica de condiciones que parecen tener el objetivo de preparar el terreno para facilitar la comprensión de lo que más adelante será el desarrollo explícito del proceso mediante el que construimos el universal [23]. Ellas son las siguientes: (a) recurso al *status rei*, (b) definición precisa del sujeto indefinido de la proposición, (c) distinción entre el modo de ser del universal que significa y la realidad significada, (d) función activa de la inteligencia y (e) *causa communis* y *similitudo communis* como origen de la significación y de la intelección respectivamente.

[23] Aquí comienza, en efecto, lo que S. Vanni Rovighi llama "la phénoménologie d'Abélard" (cfr. "Intentionnel et universel chez Abélard", en Abélard. *Actes du Colloque de Neuchâtel*, 16-17 Novembre 1979. *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 6, 1981, p. 23).

V, a) *Nuevamente el* status rei

Cuando Abelardo se había dado a la tarea de exponer las peculiaridades del universal —sin poder en rigor hacerlo en virtud de la *quaestio* que, *maxime,* obstaculizaba aquella exposición— insinuaba como al pasar algunas exigencias requeridas para que la inteligencia pueda encontrar un significado para expresiones problemáticas como "homo". Allí, inmediatamente después de apoyarse en la autoridad de Boecio para certificar la *dubitatio intellectus* frente a la *vox* "homo", rescata nuevamente —y nuevamente lo hace sin tematizar el problema explícitamente— el *tópos* del *status rei.*

Allí, en efecto, plantea la necesidad de colocar el problema del universal dentro del marco del estado de cosas significado por la proposición. La inteligencia nunca puede encontrar un significado para la *vox* "homo" si ésta no aparece dentro de una proposición cuyo *dictum* signifique un *status rei.* Es por ello que, después de desalentar cualquier posibilidad de significación o de intelección a través de aquella *vox* aislada, dice con Boecio: " 'Nisi enim quis definiat dicens 'omnis homo ambulat' . . . intellectus audientis, quid rationabiliter intelligat, non habet' " (*LI*, 18, 20-23). Con ello queda ya sugerida la solución que, sobre la base de la idea de *status hominis,* ofrecerá más abajo para explicar el fundamento *in re* a partir del cual se desarrolla el proceso de constitución del universal [24].

V, b) *Definición del sujeto de la proposición*

Pero aun cuando se respetara el *status rei* incluyendo efectivamente a "homo" en una proposición, Abelardo no se da por satisfecho con ello, porque podría presentarse el caso de que no se hubiera definido con precisión el sujeto "homo". De allí que exija ahora, para proposiciones del tipo "algún hombre camina", por ejemplo, cuyo sujeto es indefinido, que sea precisado con exactitud el sujeto de que se trata. Por ello dice ahora, también con Boecio: " 'Nisi enim quis definiat dicens . . . 'quidam' [homo ambulat] et hunc si ita contingat, designet, intellectus audientis, quid rationabiliter intelligat, non habet' " (*ibid.*)[25].

V, c) *Modos de ser del significante y del significado*

Abelardo agregará ahora una exigencia que concierne al modo de ser del universal y al modo de ser de la realidad significada por él.

Como hemos visto, los problemas señalados en III, referidos a la insuficiencia significativa del universal, provenían de una ilusión

[24] Cfr. *LI*, 20, 3.

[25] Hemos reconstruido en ambas citas el texto completo de Abelardo en beneficio de la claridad de la exposición.

consistente en creer en la existencia de una suerte de maravillosa continuidad entre la realidad y los universales que la significan. Según esta ilusión, existen en la realidad cosas significadas por los *nomina universalia* que son de la misma naturaleza que estos nombres. Consecuentemente con ello, si el universal significa universalmente gracias a su carácter de *nomen commune*, lo hace siempre referido a una cosa en la que coinciden muchos individuos y que, en virtud de dicha coincidencia, es una *substantia universalis*. Es por ello que, siempre según esta doctrina, coinciden armoniosamente entre sí el modo de ser del nombre "homo" y el modo de ser de una realidad "homo" significada por ese nombre. En otros términos, coinciden entre sí el modo de ser del significante y del significado; más aún, aquél significa algo porque este algo tiene el mismo modo de ser universal que aquél. Entre los nombres y las cosas significadas por ellos existe así una suerte de correlación y de óptima homogeneidad.

Hemos visto también que esta teoría se derrumbaba tan pronto como Abelardo demuestra que no existen en la realidad cosas universales, i. e. que el nombre universal carece de *res subiecta* y que, en consecuencia, comienza a mostrar falencias de tipo significativo y cognoscitivo a las que nos hemos referido en su momento. Ahora bien, si a pesar de todo ello el universal tiene aún vigencia para Abelardo como *nomen commune*, i. e. si el universal sigue siendo común pero debe designar realidades individuales, resulta legítimo preguntarse qué es lo que significa y cómo ese nombre significa si carece de correlato real homogéneo que pueda ser significado por él.

Como respuesta Abelardo sugiere que, en virtud de haber quedado desarticulada la estructura cosa universal-nombre universal, éste ya no puede significar *ut sic* sino que debe hacerlo de otro modo, que el *magister palatinus* indica con el término *quodammodo*. No resulta, en efecto, fácil la exégesis de este término en el contexto de la *LI*. Puede ser entendido en el sentido de que la significación pierde el carácter *inmediato* que asumía cuando el universal pretendía significar una *res universalis*; esa inmediatez parece ahora sustituida por una significación *mediatizada* por la acción de la inteligencia, a la que nos referiremos más abajo en V, d). Con todo, resulta de importancia tomar nota del hecho de que, a partir del momento en que la significación pasa a ser *quodammodo*, queda totalmente abandonada la significación inmediata *(ut sic)* que podía verificarse en la estructura homogénea cosa universal —nombre universal. También esta estructura es sustituida por una heterogeneidad, que es propia de la estructura cosa individual— nombre universal. En palabras de Abelardo, "[universalia] res diversas per nominationem *quodammodo* significant" (*LI*, 19, 7-8)[26]. Con ello, la significación del universal ha sido salvada y ella permanece, aunque de modo diferente.

[26] Subrayado nuestro.

V, d) *Función activa de la inteligencia*

El poder significativo del universal subsiste, pero ¿qué sucede con la intelección? Como hemos visto en III, b), Abelardo hace depender la función significativa del universal de la intelectiva: el universal significa cuando y porque resulta un medio eficaz de conocimiento. Sin embargo, ateniéndonos ahora a la estructura sintáctica del texto que analizamos, Abelardo parece abandonar en él aquella dependencia causal para aferrarse a una suerte de simultaneidad de ambas funciones. El pasaje a que aludimos dice, en efecto, "[universalia] significant, non constituendo tamen intellectum" (*ibid.*, 8).

Sobre dicha simultaneidad volveremos de inmediato (en V, e, 3), luego de responder a la pregunta acerca de si el universal ofrece aún algún conocimiento dentro del marco de la nueva forma *(quodammodo)* de significar. Es obvio que, puesto que la realidad es individual, de ella ya no puede provenir un conocimiento universal. Abelardo sugiere ahora un proceso inverso al que sostenía la doctrina que critica y cuyos presupuestos le permitieron mostrar el carácter aporético del universal tradicional. En efecto, ya no es la *res universalis* la que es conocida mediante el *nomen universale*, sino que es el intelecto el que parece ejercer una función de carácter activo y casi diríamos ponente sobre las cosas: "[universalia] significant, non constituendo tamen intellectum de eis [i. e. de diversis rebus] surgentem, sed ad singulas pertinentem" (*ibid.*, 8-9). Los universales, pues, significan individuos, pero dicha significación ya no implica la recepción de un conocimiento que se origine en los individuos proviniendo de ellos *(de eis surgens)*, sino que, al contrario, se trata de un conocimiento que va hacia ellos *(ad singulas pertinens)*, y que así lo hace en virtud de la acción mediatizante de la inteligencia [27].

Debería aquí aclararse, sin embargo, anticipando en cierto modo la posición final que asumirá la respuesta de Abelardo, que si bien ese conocimiento va hacia las cosas, puede concernirlas, aunque parezca paradojal, aún en ausencia de ellas [28]. Se trataría, en este caso, de la función que desempeñaría el universal "rosa" cuando hipotéticamente hubieran desaparecido todas las rosas individuales.

[27] Se trataría, en efecto, de "une intellection qui ne surgit pas des choses ... mais qui se réfère pourtant aux choses ... c'est-à-dire n'est pas une partie des choses ... ; il est ... l'oeuvre de l'esprit" (cfr. Vanni Rovighi, *loc. cit.*). Para esta autora, sin embargo, no se trataría de una *actividad* del alma propiamente dicha. Esta opinión y la identificación que Vanni Rovighi encuentra entre *significare* e *intellectum constituere*, ambos problemas relacionados con el texto de *LI*, 19, 21 ss., no pueden ser discutidas aquí pues exceden los límites de este trabajo.

[28] Cfr. Vignaux, P., "Note sur le nominalisme d'Abélard", en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable...*, cit., p. 525.

V, e) Causa communis *como origen de la significación* y similitudo communis *como origen de la intelección*

Por más que Abelardo ponga el origen del conocimiento *ad singulas res pertinens* en la inteligencia, y a pesar del papel activo que a ella atribuye, ello no quiere decir que en la inteligencia se resuelva *toda* la fuente de conocimiento que el universal ofrece de las cosas. En efecto, la función ponente atribuida a la inteligencia, que parecía colocarnos en presencia de una suerte de idealismo *avant la lettre*, es rápidamente relativizada tan pronto como el origen último de las funciones cognoscitiva y significativa del universal es puesto en lo que Abelardo llama *similitudo communis* y *causa communis* respectivamente.

V, e, 1) *Función significativa y* causa communis

Abelardo toma en primer lugar la función significativa y, en relación con ella, nos dice que el universal "homo" logra nombrar cada uno de los individuos en virtud de una *causa communis* que actúa como origen y fundamento de la significación ("Ut haec vox 'homo' ... singulos nominat ex communi causa", *ibid.*, 9-10). En una inteligente maniobra tendiente a eludir el error realista y ante la perspectiva de que el lector *ingrediens* quiera ver en aquella *causa communis* una cosa, Abelardo se adelanta para aclarar que ella no es una *res* sino un ***hecho***: "quod [singulos] homines sunt" (*ibid.*, 10). En otros términos, la causa común que posibilita la significación de los individuos por medio del universal ya no es una cosa sino un hecho, i. e. el hecho de que los individuos significados son hombres. Aquí podríamos hacer referencia —sin pretender adelantarnos demasiado al desarrollo mismo del pensamiento de Abelardo— a la identidad entre ese hecho *(quod)* y el ya varias veces mencionado estado de cosas *(status rei)*. Precisamente, del hecho de que el universal concierne a diversos individuos que se encuentran en el estado de hombre proviene la universalidad del universal. Este, siendo *uno*, designa *diversos* individuos, i. e. di*versos* hechos de ser algo, di*versos* estados-de-ser-hombre, y en virtud de su capacidad para hacerlo, fundada en la *causa communis*, es llamado *uni-versale* ("propter quam [causam communem] universale dicitur", *ibid.*, 10-11).

V, e, 2) *Función cognoscitiva y* similitudo communis

De inmediato aparece la función cognoscitiva del universal. Este, en efecto, al ser proferido, establece o despierta *(constituit)* un cierto conocimiento común, i. e. un conocimiento que, curiosamente, es propio de todos en cuanto totalidad, pero que no es propio de ninguno en particular. A pesar de dicho carácter, ese conocimiento alcanza a cada uno de los individuos ("[vox 'homo'] ... intellectum quendam

constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem" *ibid.*, 11-12).

Naturalmente que para ser completa, esta pequeña gnoseología abelardiana exige explicar aún sobre qué fundamento el universal logra constituir ese conocimiento común. A ello responde Abelardo diciendo que, del mismo modo como en el caso de la función significativa la *causa communis* actuaba como su fundamento ("singulos nominat ex communi causa"), ahora el fundamento de la función cognoscitiva es una similitud común que se verifica entre los individuos y que es concebida por el mismo universal a partir de su percepción de aquéllos ("haec vox 'homo' . . . quorum [singulorum] communem concipit similitudinem", *ibid.*, 12-13).

V, e, 3) *Simultaneidad de funciones del universal*

Poco más arriba, en V, d), señalábamos la sustitución que realiza Abelardo de la dependencia causal entre función significativa y función cognoscitiva por una simultaneidad de funciones del universal. Dicha simultaneidad fue fundamentada en la estructura del pasaje en el que el modo verbal de *significant* absorbe al gerundio *constituendo* otorgando con ello una sincronicidad a la significación y al conocimiento operados por el universal. Dicha sincronicidad es ratificada ahora por la estructura de *LI*, 19, 9-13, donde la voz "homo" no sólo *nominat singulos* sobre la base de la *causa communis*, sino que también al mismo tiempo *constituit intellectum* de esos individuos sobre la base de la *similitudo communis* que percibe entre ellos. El siguiente esquema presenta el paralelo que ofrecen ambos textos en relación con la simultaneidad de funciones del universal:

texto	LI, 19, 7-9		LI, 19, 9-13	
universal	universalia		homo	
simultaneidad de funciones	↓ significant quodammodo	↓ non constituendo	↓ nominat	↓ constituit
objeto	↓ res diversas	↓ intellectum de eis surgentem	↓ et singulos ↑	↓ et intellectum communem ↑
fundamento			causa communis	similitudo communis

VI. Conclusión

La exégesis que hemos llevado a cabo de sólo pocas páginas del tex-

to de *LI* parece suficiente para poner de manifiesto la riqueza del pensamiento metafísico y gnoseológico de Abelardo. Se trata, con todo, de una riqueza que recién se anuncia, que deja sugerencias pero que aún no ha resuelto las mayores dificultades que encierra el problema del universal. En lo que sigue el *magister palatinus* se propone analizar en detalle algunas cuestiones aún pendientes de explicitación: en primer lugar la *causa communis* que permite utilizar al nombre universal como significante; en segundo lugar la *similitudo communis* por medio de la cual el universal entrega conocimiento al intelecto; y en tercer lugar las razones que permiten llamar común al vocablo universal, i.e. (a) si su universalidad proviene de la *causa communis*, (b) si ella proviene de la *conceptio communis* originada en la *similitudo communis* o (c) si ella se fundamenta en ambas a la vez: "quae sit illa communis causa, secundum quam universale nomen impositum est et quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum et utrum propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum" (*ibid.*, 15-20). Para terminar digamos con Abelardo que hasta aquí *ea breviter tetigimus*. También con el *magister palatinus* prometemos tratar esas cuestiones, *diligenter*, en un próximo trabajo.

RÉSUMÉ

En se limitant exclusivement au texte de *LI*, 16, 22-*LI*, 19, 13, l'auteur s'attache à montrer les points principaux. Le travail met en évidence, en premier lieu, l'analyse abélardienne de la définition du *quod de pluribus praedicatur*; deuxièmement la *coniunctio* et *de status rei*; en troisième lieu, les apories du *nomen universale*; et enfin les conditions exigées par Abélard pour récupérer les universaux (à suivre).

Patristica et Mediaevalia, VIII (1987)

EL ULTIMO ANSELMO

Ensayo sobre la estructura del "De concordia"

EDUARDO BRIANCESCO *

Emprender el análisis de la última obra de Anselmo de Canterbury es una tarea ardua. El lector participa, y no solamente después de la primera lectura, de la misma impresión que embargaba a su autor al redactarla: se trata de un tratado "*de tribus difficilibus quaestionibus quae in spe auxilii Dei incepi*" (III, 14). La continuación del mismo texto, el último capítulo del *De concordia* (= DC), da testimonio de un estado de espíritu semejante al que vivía el autor cuando redactaba su célebre *Proslogion* (= P):

> "si quis mihi quaerenti de quaestionibus eisdem, *quando in eis mens mea rationem quaerendo, fluctuabat*, ea quae scripsi respondisset, gratiam egissem, quia mihi satisfecisset" (S 288, 14-16).

Menos dramáticas que las del texto del *Proslogion*, estas líneas dejan entrever el esfuerzo que tales cuestiones exigieron del investigador Anselmo. Y no sería exagerado añadir que, como lo dice Schmitt [1], esta indagación haya preocupado cada vez más al autor a lo largo de toda su vida.

Las reflexiones que aquí proponemos quieren ayudar al eventual lector del DC a descubrir —casi diríamos a sentir— la complejidad del discurso anselmiano en esta obra que, a nuestro parecer, constituye la culminación —*in actu exercito*— de toda su metodología teológica.

El presente ensayo ha de ser, en cuanto a estas razones evidentes, necesariamente esquemático. Si bien supone un análisis minucioso del texto, se propone más bien como una guía de lectura que suscita la reflexión personal y, eventualmente, el diálogo. El desarrollo se irá dando en torno a dos puntos igualmente importantes:

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval. Miembro de la Carrera del Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

[1] SCHMITT Fr. S., *Prolegomena, Opera Omnia*, Stuttgart, 1968, t. I, pp. 100-102.

PATRISTICA ET MEDIAEVALIA

Publicación aperiódica que reúne trabajos de investigación, textos, información sobre los estudios en el campo de la filosofía patrística y medieval; editada por los miembros del CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL (Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires).

Este volumen se edita con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Precio del ejemplar U$A 10
Giros o cheques a nombre de CARLOS FRANCISCO BERTELLONI

ISSN 0235 - 2280

"PATRISTICA ET MEDIAEVALIA"
Centro de Estudios de Filosofía Medieval
25 de Mayo 217 - (1002) Buenos Aires - República Argentina

Patristica et Mediaevalia, IX (1988)

PARS CONSTRUENS

La solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus" (fin)

C. FRANCISCO BERTELLONI *

Entre *LI*, 16, 22 y *LI*, 19, 20 el texto abelardiano constituye el segundo gran bloque de la primera parte de *LI*, a cuyo análisis nos hemos dedicado en un trabajo anterior [1]. Aunque en él Abelardo no resuelve problemas, plantea sin embargo importantes preguntas que responderá en el tercer bloque, a partir de *LI*, 19, 21. Esas preguntas son: (1) qué es la *causa communis*, (2) qué es la *similitudo communis*, (3) el carácter común del universal, ¿se basa en la *causa communis*, en la *similitudo communis* o en ambas simultáneamente? [2].

VI. Causa communis

La primera pregunta es "quae sit illa communis causa, secundum quam universale nomen impositum est" (*LI*, 19, 15-6). Tal como lo hemos adelantado [3], Abelardo fundamenta provisoriamente la función significativa del universal en la *causa communis* (*LI*, 19, 9-10). Cuando debe explicitar qué entiende por *causa communis* descarta que ella sea una *cosa* y la caracteriza como un *hecho*: "quod...homines sunt" (*ibid.*, 10). De inmediato agre-

* Universidad de Buenos Aires. Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

1 Cfr. "Pars construens...", (1ª Parte), en *Patristica et Mediaevalia*, VIII (1987), pp. 39/60.

2 Cfr. *LI*, 19, 15/20.

3 Cfr. "Pars construens...", cit., p. 53: V, c, 1) *Función significativa y causa communis*.

ga que la *causa communis* es lo que posibilita la capacidad significativa del nombre universal: "secundum quam universale nomen impositum est" (*ibid.*, 15-6). Con ello queda claramente establecido un estrecho vínculo entre la *causa communis* y la significatividad que asume el universal respecto de los individuos denotados por él. Es la *causa communis* (=*quod homines sunt*) la que convierte al universal en una entidad significativa. Precisamente, el *hecho* de que los individuos aludidos por el universal sean hombres —y, en general, el hecho de que esos individuos sean esto o aquello— es lo que posibilita que el universal sea un signo. De allí que la correcta comprensión del pensamiento de Abelardo acerca de esta identificación entre la *causa communis* y el hecho *quod homines sunt* exija tener en cuenta que la capacidad significativa del universal depende directamente del *hecho* o, lo que es lo mismo, de la *circunstancia fáctica* de que los individuos *sean* esto o aquello, y no de que sean *esto* o *aquello*. En otros términos, esa capacidad significativa no está ligada con el *quid* sino con el *quod sunt*. Usando un lenguaje algo extemporáneo puede decirse que la capacidad significativa del universal tiene su fundamento en la *existencia* de los individuos y no en su *esencia*.

VI, a) *La* causa communis *no es una cosa*

Por más que los elementos que han aparecido hasta aquí establecen una relación entre *causa communis* y significatividad del universal, ellos, sin embargo, son insuficientes para explicar qué es la *causa communis*. Sin duda ella es la que posibilita que el universal *hombre* tenga efectos significativos respecto de los individuos Sócrates y Platón. Al mismo tiempo, sin embargo, Abelardo insiste en que debe descartarse la posibilidad de que la atribución del nombre universal a los individuos tenga su fundamento en una *causa communis* entendida como una *cosa*. De allí que podamos preguntar ahora: ¿en qué convienen Sócrates y Platón? Abelardo reitera: convienen en el *hecho de ser hombre* ("quod homines sunt", *ibid.*, 24). De inmediato este hecho es colocado como sinónimo de *ser hombre* ("esse hominem", *ibid.*, 25), con lo que la *causa communis* encuentra dos equivalentes: *quod homines sunt* y *esse hominem*. Nuevamente Abelardo se apresura a descartar toda cosificación (*ibid.*, 25-6) y toda sustancialización (*ibid.*, 26-9) de estas tres instancias equivalentes: el hecho de ser hombre no puede ser ni una cosa ni una sustancia. Pero al mismo tiempo advierte que aunque la *convenientia* no se verifique ni a través de una instancia cósica ni a través de una

sustancial, de todos modos el vínculo entre Sócrates y Platón, del que resulta la *convenientia,* no debe ser entendido como inexistente, i. e. como una nada (*ibid.,* 20, 1-3). En otros términos, a pesar de no ser una cosa, ese vínculo existe. Tal como lo hemos anotado más arriba, la *convenientia* es una causa, la *causa impositionis nominis.* En consecuencia el *ser hombre* —y con él todo o cualquier *hecho* de ser algo— pende como en un punto intermedio entre el ser cosa y la nada.

VI, b) *Efectos semánticos y ontológicos de la* causa communis

Luego de haber negado los extremos que deben ser descartados (*convenientia* como *res/substantia* y *convenientia* como *nihil*) aparece un cuarto elemento que se agrega a la *causa communis,* al *quod homines sunt* y al *esse hominem*: se trata del *status hominis* que ya había sido insinuado antes como *status rei* [4]. Abelardo introduce ahora la primera identificación formal entre el hecho de ser hombre y el estado de hombre: "...hunc et illum *in statu hominis,* id est *in eo quod sunt homines,* convenire dicimus" (*ibid.,* 3-4) [5]. Más aún, el estado de hombre será definido recurriendo al ser hombre y éste, a su vez, como la causa común de la imposición del nombre universal a los individuos. Esta *causa communis,* sin embargo, no sólo tiene efectos semánticos que provienen del hecho de que ella es el fundamento de la imposición de un nombre. La *causa communis* parece tener, también, efectos ontológicos que, en todo caso, actuarían como fundamento de la significación del universal: "Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt" (*ibid.,* 7-9). La cercanía del *secundum quod* respecto de la *causa communis* parece sugerir, en efecto, que la *convenientia* de los individuos *ad invicem* no sólo se basa en el *status hominis* y en el *esse hominem* sino también en la *causa communis.* De ese modo la *causa communis,* el *quod homines sunt,* el *esse hominem* y el *status hominis* quedan identificados entre sí y estrechamente ligados tanto con la función significativa del universal como con la *convenientia* de los individuos entre sí sobre cuya base es posible esa función significativa.

Abelardo parte del *quod homines sunt* y del *esse hominem,* pasa por el *status hominis* y llega a la conveniencia semántica que parece, a su vez, basarse en la conveniencia ontológica —no

[4] Cfr. *ibid.,* p. 55.
[5] Subrayado nuestro.

cósica—. Instancia última y fundante de la *causa communis* es el *status hominis*. A él nos hemos referido anteriormente [5 bis]. Como lo dijimos en esa oportunidad, la teoría abelardiana del *status* debe buscarse especialmente en la *Dialectica*. Allí el *status* aparece como correspondiente del *dictum* de una *propositio* cuya función no es otra que designar un modo de relacionarse las cosas entre sí. Debe tenerse en cuenta que el *status* es *de cada individuo y no colectivo*. Son este y aquel hombre quienes se encuentran en el *status hominis* y, porque se encuentran en él, hay entre ellos una *convenientia*. Pero como lo veremos más adelante, el universal no designa el *status* sino la *similitudo communis* posibilitada por el *status*. El recurso al *status hominis* —un recurso confuso— muestra las dificultades en que se encuentra Abelardo para eludir la *convenientia* cósica entre individuos sin contar para ello con elementos suficientes para fundar teóricamente esa *convenientia* a la que, en última instancia, no hay dudas de que el *magister* se aferra. Sus diferencias respecto de la doctrina realista de la *convenientia* pasan, precisamente, por el hecho de que Abelardo sostiene una *convenientia*, pero dentro del contexto del *status* significado por la proposición.

Con lo que antecede ha mostrado el modo como el universal desempeña su función significativa ("Ostensa autem significatione universalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum monstrata", *ibid.*, 15-6).

VII. Similitudo communis

Ahora Abelardo debe explicitar la función cognoscitiva del universal: "quid sint eorum [universalium] intellectus, quos [universalia] constituunt, ostendamus" (*ibid.*, 20, 16-7). Se trata de mostrar a qué conocimiento accedemos por medio del universal para poder responder luego a la segunda pregunta que había planteado al final del segundo bloque de *LI*: ¿qué es la *similitudo communis*? o, según la formulación abelardiana, "quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum" (*LI*, 19, 16-7).

VII, a) universalia constituunt intellectum

Conviene notar, antes de entrar en el tema de la *similitudo communis*, que el modo como Abelardo plantea el problema del *intellectus universalium* en el texto de *LI*, 20, 16-7, que transcribimos al abrir este parágrafo VII, vuelve a sugerir la misma

5 bis Cfr. "Pars construens...", cit., p. 47, nota 12.

función activa de la inteligencia que había sido sugerida en *LI*, 19, 8-9. Ello permite presumir que, de parte de la inteligencia, no hay una recepción pasiva de un conocimiento originado en las cosas sino que, proferido el universal, la inteligencia va hacia las cosas y sobre ellas ejerce alguna actividad ponente[6]. De allí que Abelardo vuelva a plantear la necesidad de mostrar los conocimientos construidos, aunque no originados exclusivamente en dicha construcción: "quos [intellectus] [universalia] constituunt" (*LI*, 20, 17).

Como ya lo hemos señalado, el universal, al ser proferido, despierta un cierto *intellectus communis* que abarca a todos los individuos en general pero a ninguno de ellos en particular. Fundamento *in re* de este *intellectus communis* es la *similitudo communis* que existe entre los individuos[7]. En VI hemos visto que Abelardo llegaba a la *causa communis* a través de un análisis de una situación fáctica —pues, en efecto, el *quod homines sunt* y el *status hominis* son hechos, puros *facta* que tienen lugar en la realidad—. Ahora Abelardo procurará llegar a la *similitudo communis*, pero a través de un prolijo análisis de lo que sucede en la inteligencia que, como dijimos, es *en parte* pero *no totalmente* constituyente del conocimiento. En consecuencia, aunque Abelardo haya presentado la *similitudo communis* como la instancia última y más originaria de la función cognoscitiva en el orden de la fundamentación, junto con ella deben tenerse en cuenta las actividades del alma que constituyen el conocimiento.

VII, b) *Actividades del alma*

Abelardo parte de las actividades del alma, en la que distingue *sensus* e *intellectus*. A diferencia del primero, la propiedad fundamental del *intellectus* —definido como *actio animae*, *ibid.*, 30— reside en que, si desaparece su objeto, no desaparece su conocimiento del objeto. El *intellectus*, pues, no necesita de la permanencia del objeto para conocer. Basta con que permanezca la intelección de una *similitudo* del objeto para que se siga conociendo: "turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta" (*ibid.*, 27-8). Distinguidos así el *sensus* y el *intellectus* Abelardo

[6] "[universalia] significant, non constituendo tamen intellectum *de eis surgentem*, sed ad singulas pertinentem" (cfr. *LI*, 19, 18-9). El subrayado es nuestro. Sobre el problema v. "Pars construens...", cit., p. 57: V, d) *Función activa de la inteligencia*.

[7] *Ibid.*, p. 58: V, e, 2) *Función significativa y similitudo communis* y también el cuadro de p. 59.

se ocupará ahora de explicar los posibles tipos del segundo. Y distingue tres.

VII, b, 1) *Forma imaginaria*

El primero, cuando la forma que dirige la actividad del *intellectus* no es real sino imaginaria: "forma... in quam [intellectus] dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi... animus conficit" (*ibid.*, 31-2). Se trata, en este caso, de las construcciones de la imaginación que suelen aparecer en el sueño o en la mente del artífice y cuyo carácter irreal impide que se las pueda llamar sustancias o accidentes (*ibid.*, 33-6). Esta imagen construida es llamada por Abelardo *similitudo*: "imaginem similitudinem rei dicimus" (*ibid.*, 21, 6).

VII, b, 2) *Forma communis*

Pero *similitudo* no es solamente la *imago* sino también, aunque en sentido derivado, el *intellectus*. Aunque éste no se confunde ni se identifica con la *similitudo* (*ibid.*, 8-9), *lo que él capta es una similitudo rei* ("id quod proprie rei similitudo dicitur, concipit", *ibid.*, 7-8). El segundo tipo de *intellectus* —que, según la caracterización que hicimos más arriba, podría ser llamado segunda *similitudo*— es el *intellectus universalium*. Abelardo lo llama también *intellectus universalis nominis* (*ibid.*, 29) pues se trata de un conocimiento ofrecido al alma a través del *nomen universale* en virtud del cual el alma "[concipit] communem et confusam imaginem multorum" (*ibid.*, 30). Proferido, pues, un nombre universal, la imagen que capta el alma no es construida ni irreal como en el primer caso, sino ante todo confusa y, por ello, ineficaz para satisfacer plenamente el deseo de conocer del alma. Tan ineficaz es ese conocimiento que resulta insuficiente para conocer un individuo: "cum audio 'homo', quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium" (*ibid.*, 32-4). Abelardo dice más aún: la proferición de *homo* suscita un conocimiento *(intelligentia)* que se apoya en la *forma communis* a todos los hombres. Pero precisamente en virtud del carácter común del conocimiento ofrecido no podemos saber la forma de qué hombre estamos conociendo [8]. ¿Por qué esta confusión implicada en el conocimiento que ofrece el *nomen universale*? Abelardo respon-

[8] "...per 'homo' vero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est, ne quam ex omnibus intelligamus" (*LI*, 21, 38-22-2).

de privilegiando la función significativa del universal sobre la cognoscitiva: porque la capacidad significativa de *homo*, al pretender significar a todos y a cada uno de los hombres, quiere ser tan extensa que termina por no poder significar a ninguno: "Unde neque Socratem neque alium recte significare 'homo' dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet" (*ibid.*, 22, 2-4) [9].

En resumen, el *intellectus* en general capta una *similitudo rei*. En el caso del *intellectus universalis nominis* esa *similitudo* es una *imago* confusa que se basa en la *forma communis* a todos los hombres. En virtud de la deficiente significación de *homo*, esa *forma communis* ofrece un conocimiento confuso. La *forma communis* debe ser tenida particularmente en cuenta ya que ella será considerada por Abelardo como la *res subiecta* del universal [10].

VII, b, 3) *Forma propria*

Ni la primera actividad *(imago)* ni la segunda *(intellectus universalium)* ofrecen verdadero conocimiento. La primera porque se basa en una *res imaginaria* y *ficta*, la segunda porque la naturaleza del mismo universal obliga al alma a acceder a una *forma communis* que es de todos los individuos pero que, por ello mismo, no es de ninguno. Abelardo apela ahora a un tercer tipo de actividad, en la que el conocimiento es generado por una *vox* singular: "ille [intellectus] quem vox singularis generat" (*ibid.*, 21, 30-1). El conocimiento generado por la *vox singularis* se caracteriza por el hecho de que suscita en el alma la presencia de la forma de *un* individuo: "propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem" (*ibid.*, 31-2). Al contrario de lo que sucede cuando es proferida la *vox homo*, cuando es proferido el nombre singular *Socrates* aparece en el alma una forma que expresa la similitud de *una* persona: "quae [forma] certae personae similitudinem exprimit" (*ibid.*, 35-6). Tan concreto y determinado es el conocimiento generado por la *vox singularis* que ella motiva la presencia en el alma de la *forma propria* de *un* individuo que es constatado y determinado como tal, i. e. como *este* individuo: "per hoc vocabulum quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur..." (*ibid.*, 36-8). Del mismo modo como en el caso de la *forma communis* Abelardo había otorgado participación en el proceso cognos-

[9] Sobre esta primacía de la capacidad significativa sobre la cognoscitiva v. *infra*, VII, b, 3, *in fine* y VIII.

[10] V. *infra*, VII, c, 3) *res subiecta* = *forma communis*.

citivo a la función significativa del universal privilegiando a esta última sobre aquél, así también ahora parece fundamentar en la función significativa del nombre singular el acceso que, mediante la *forma propria*, el alma tiene al conocimiento del individuo. En efecto, mientras que el nombre universal es incapaz de significar un individuo, el nombre singular, en cambio, no sólo tiene capacidad significativa o de denominación sino que también es capaz de determinar al individuo, i. e. a la realidad subyacente al nombre que es significada por él: "Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare" (*ibid.*, 22, 4-6).

VII, c) *res subiecta*

Mediante esta triple distinción de posibles conocimientos —*imago ficta, forma communis, forma propria*— Abelardo parece haberse propuesto mostrar que sólo la *vox singularis* genera conocimiento. No es así, sin embargo. Abelardo quiere recuperar el valor cognoscitivo del universal. Aunque éste no ofrece un conocimiento tan exacto y determinado como el que ofrece la *vox singularis*, con todo, como lo ha expresado en otro texto, el universal ofrece un *cierto* conocimiento: "intellectum quendam constituit communem" (*ibid.*, 19, 11). Así recuerda que, con Boecio, él mismo había argumentado que todo conocimiento, para ser tal, debe tener una *res subiecta* (*ibid.*, 22, 8). De allí que pregunte: "quomodo [res subiecta] intellectibus universalium conveniat" (*ibid.*, 8-9). El problema reside, pues, en identificar la *res subiecta* que corresponde al universal. Para ello distingue tres sentidos de *res subiecta*.

VII, c, 1) res subiecta = vera substantia

El primer sentido está referido a la *res subiecta* que es objeto de un conocimiento en el que simultáneamente participan el *sensus* y el *intellectus* (*ibid.*, 12-4). En este caso la *res subiecta* no puede estar ausente y, presumiblemente por esa razón —y en contraposición con lo que ocurre en los dos casos que analizaremos de inmediato, en los que la *res subiecta* puede estar ausente— Abelardo la llama *vera substantia* (*ibid.*, 13-4).

VII, c, 2) res subiecta = forma propria

El segundo sentido de *res subiecta* aparece dentro del contexto del conocimiento (*forma concepta*) de la *forma propria* de una cosa, aun en el caso de que esta cosa esté ausente (*ibid.*, 15-6).

En este caso la función de la *res subiecta* es asumida por la *forma propria*.

VII, c, 3) res subiecta = forma communis

El tercer sentido aparece dentro del contexto del conocimiento (*forma concepta*) de la *forma communis* de una cosa, aun en el caso de que esa cosa esté ausente (*ibid.*, 14-5). En este caso la función de la *rēs subiecta* es asumida por la *forma communis* de la que Abelardo ofrece una caracterización muy detallada. Aunque la *forma communis* en sí misma puede ser considerada como si fuera *una* cosa ("ut res una") ella reúne la similitud de muchas (*ibid.*, 16-7). Esta *forma communis* es comparada con la pintura de la naturaleza común de todos los leones. Por esa razón ella no puede representar lo que es propio de ninguno. Lo que sucede con las pinturas, agrega Abelardo, sucede también con las *formae conceptae*: del mismo modo como podría pintarse la figura común de *muchas* cosas y del mismo modo como podría pintarse la figura de *una* cosa, así también puede concebirse o bien la *forma communis* o bien la *forma propria*: "Sicut ergo quaedam rerum communis figura, quaedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quaedam communis, quaedam propria" (*ibid.*, 22-4).

VII, d) *nomen universale y forma communis*

Luego de haber formulado estas aclaraciones previas, Abelardo arriesga una hipótesis cuya demostración constituye uno de los pasajes más largos del texto: se trata de la relación entre el nombre universal y la *forma communis*. El *magister palatinus* dice, en efecto, que no parece descabellado sospechar que la *forma communis* es significada por un nombre [11]. Aunque no se haga aquí expresa mención al nombre universal, es indudable que se está refiriendo a él. De allí que sea el *nomen universale* el que significa la *forma communis* y de allí que no parezca desatinado concluir de ello que una correspondencia análoga debe verificarse entre *nomen singulare* y *forma propria*. Debe aclararse, con todo, que Abelardo sólo se refiere a la correspondencia entre *nomen universale* y *forma communis*. Acerca de esta correspondencia dice que ella parece confirmada tanto por la razón como por la autoridad ("quod tam auctoritate quam ratione confirmari videtur", *ibid.*, 26-7).

[11] "De forma autem ista, in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur, utrum eam quoque nomen significet" (*LI*, 22, 25-6).

VII, d, 1) locus ab auctoritate

El recurso a las autoridades interesa no tanto por lo que ellas mismas dicen sino por lo que Abelardo encuentra en ellas y les hace decir. Nuevamente afirma, ahora expresamente, que las *auctoritates* han sostenido la correspondencia entre los nombres *universales* y las formas comunes significadas por ellos (*ibid.*, 24, 25-6). Interesa particularmente su análisis de un gramático, Prisciano, y el de un filósofo, Boecio. Las opiniones de Platón y de Aristóteles son estudiadas a través del testimonio de Boecio; por ello carecen de interés primario. La mención de Porfirio es rápida y no merece nuestra atención.

Prisciano. En primer lugar Abelardo destaca el hecho de que el gramático se refiere a la imposición del nombre universal a los individuos, lo que debe considerarse como fuente directa de la *causa communis impositionis nominis* abelardiana ("cum communem impositionem universalium ad individua praemonstrasset", *ibid.*, 22, 28-9). En segundo lugar destaca que el nombre universal no sólo significa esos individuos sino también la *forma communis* ("quandam aliam ipsorum significationem, de forma scilicet communi", *ibid.*, 29-30). Así, los nombres universales significan, por ahora, individuos y la *forma communis* a esos individuos. En tercer lugar Abelardo percibe en Prisciano la afirmación de una doctrina que atribuye *sólo a Dios*, y no al hombre, la posibilidad de concebir las formae communes: "Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur" (*ibid.*, 23, 6-8). No parece posible colegir de aquí, a pesar de la sintaxis de este texto, que Abelardo haya pretendido atribuir a Dios un conocimiento *per abstractionem.* Dios conoce de antemano todo lo que crea y no necesita de la abstracción, pues conoce directamente [12]. La alusión a la abstracción puede explicarse así: sólo a Dios puede atribuirse un conocimiento equivalente al que resultaría de una perfecta —y por ello hipotética— aplicación humana de la abstracción si ésta, paradójicamente, no estuviera obstaculizada por los sentidos. Sólo ese conocimiento divino es perfecto. De allí que el uso de la abstracción por parte del hombre sólo ofrece un conocimiento deficiente. En cuarto lugar ofrece el fundamento de dicha exclusión. Ella se basa en el modo de conocimiento huma-

[12] "Deus vero, cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam sint, novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui <solam> solus veram habet intelligentiam" (*LI*, 23, 11-13).

no ("per sensus tantum", *ibid.*, 8) que le impide llegar a la intelección simple de la naturaleza de las cosas: "homines... nunquam ad... simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impidet" (*ibid.*, 8-11). Y en quinto lugar Abelardo ofrece su conclusión. Ella presenta particular interés en la medida en que coincide con sus anteriores afirmaciones referidas a la deficiencia del conocimiento a que el intelecto accede por medio del universal [13]. Abelardo ratifica aquí que, mediante las *formae communes*, sólo podemos tener un conocimiento deficiente. La razón de la deficiencia reside pues no sólo en la heterogeneidad que se verifica entre la naturaleza del conocimiento humano (*per sensus*) y la naturaleza de las formas, extrañas a los sentidos, sino también en el hecho de que las mismas formas que puede llegar a concebir la inteligencia humana son insuficientes para conocer a un individuo. De estas formas, que son significadas por los términos universales, dice Abelardo: "Unde homines in his quae sensu non attractaverunt magis opinionem quam intelligentiam habere contingit..." (*ibid.*, 14-5). Abelardo insiste en su afirmación referida a la deficiencia de todo conocimiento humano que escapa a la sensibilidad: "credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt..., magis nos opinionem habere" (*ibid.*, 18-20). La opción de Abelardo por la eficiencia del conocimiento sensible es clara: puesto que conocemos mediante los sentidos no podemos pretender conocer *bien* mediante cualquier otra facultad que sea extraña al modo propiamente humano de conocer. No puede pasarse por alto aquí que, en la opción abelardiana en favor de la sensibilidad, está implícita la opción en favor del individuo ya que éste es el único objeto de conocimiento de esa sensibilidad.

La reconstrucción del pensamiento de Prisciano retoma de improviso el problema de los nombres. Aunque como quedó dicho, de las formas sólo podemos tener opinión, sin embargo los nombres que se corresponden con ellas son presentados por Abelardo como generando conocimiento: "Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina... intellectum magis quam opinionem generant" (*ibid.*, 20-1). Se trata de un nuevo intento de recuperar alguna capacidad cognoscitiva para el universal. De allí que insista en el hecho de que, aunque de las *formae communes* sólo podamos tener opinión, sin embargo los nombres universales que se corresponden con ellas conducen por lo menos a *algún conocimiento*. Este aparente entusiasmo que puede despertar la ca-

[13] V. *infra*, VII, b, 2) *forma communis*.

pacidad cognoscitiva de los *nomina* no debe, sin embargo, traducirse en un malentendido acerca de esa capacidad. En efecto, de inmediato y a pesar de haber sostenido que los *nomina* generan *intellectus*, Abelardo procede a poner límites a ese *intellectus*. Así, ante la pregunta ¿por qué los *nomina* generan conocimiento?, Abelardo responde recurriendo al *modus operandi* que sigue quien impone los nombres universales a las cosas. Se trata de un *modus* práctico, expeditivo, que no toma posición acerca de lo que las cosas son realmente sino que se limita a actuar rápidamente para que las cosas tengan un nombre que ordene la realidad, pero sin que ese nombre diga nada acerca de la naturaleza misma de las cosas o de la realidad. De allí que quien impone el nombre (*inventor*) toma algunas propiedades de ellas y, sobre esa base, procede a la *impositio nominis*: "quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem" (*ibid.*, 21-4). Estas *proprietates* o *naturae*, sobre cuya base es impuesto el nombre a las cosas, generan *conceptiones*. Proferido el nombre impuesto, surgen esas *conceptiones; ellas son el conocimiento generado por el universal* a que nos referimos poco más arriba. Según Prisciano dichas *conceptiones* pueden ser generales o especiales; ello depende del nombre general o especial con el que accedemos a ellas [14]. Las *conceptiones* generales y especiales parecen corresponderse respectivamente con la *forma communis* o con la *forma propria* a las que Abelardo había aludido poco antes.

La lectura abelardiana de Prisciano culmina con el problema de la correspondencia entre *nomen* y *forma* —forma que, reiteramos, en el lenguaje de Prisciano aparece como *conceptio*—. Prisciano afirma que los nombres universales se corresponden con las *conceptiones*: "Ad quas quidem conceptiones quasi propria nomina esse dicit ipsa universalia" (*ibid.*, 26-7). La comparación de los nombres universales con los propios contribuye a comprender la relación que para Abelardo existe entre los primeros y las *conceptiones* generales (o *formae communes*). Puesto que el *nomen proprium* tiene un referente inmediato significado por él, apela rápidamente y sin dificultades a un individuo. Así también el *nomen universale* tiene un referente inmediato apelado por él: la *conceptio*. Con todo —y debe insistirse una vez más sobre ello— la rapidez con que el *nomen universale* llega a la *conceptio* no implica ni un conocimiento cierto de lo que hay detrás de ellas ni una significación carente de carácter confuso.

[14] "Communes autem has conceptiones inde generales vel speciales Priscianus vocat, quod eas nobis generalia <vel> specialia nomina utcumque insinuant" (*LI*, 23, 24-6).

Es verdad que el universal permite un acceso fácil a la *conceptio,* pero dicho acceso no debe confundirse con una significación clara ni con un conocimiento satisfactorio. El rápido acceso es práctico, expeditivo y hasta necesario para manejarnos en la vida, pero deficiente desde el punto de vista gnoseológico y científico. De hecho, Abelardo lo dirá expresamente más abajo, la *conceptio communis* ofrece una significación y un conocimiento deficientes.

Abelardo concluye su recurso a la autoridad de Prisciano con una simultánea referencia tanto a la capacidad significativa como a la capacidad cognoscitiva del universal. Con ello reitera su pesimismo respecto de lo que hemos llamado las funciones significativa y cognoscitiva del universal [15]. Recordemos que el universal por una parte *nominat* o *significat* y que por la otra *constituit intellectum* [16].

En cuanto a la primera función Abelardo dice que los universales significan en forma confusa: "[universalia] licet confusae significationis sint..." (*ibid.*, 27-8). Este carácter confuso del universal pone un punto final y una conclusión al problema que planteamos más arriba, cuando vinculamos la función significativa del universal con la *causa communis* y con el *status hominis* [17].

En cuanto a la segunda función, los universales proferidos colocan al oyente frente a una *conceptio communis* que, como lo hemos mostrado ya, también ofrece un conocimiento deficiente [18]: "[universalia] quantum ad nominatas essentias, ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris sicut propria nomina ad rem unam quam significant" (*ibid.*, 28-30). Ateniéndonos a este texto pareciera que Abelardo limita la función del universal a un fin puramente práctico y de ninguna manera gnoseológico. Los universales ni ofrecen ni deben ofrecer conocimiento científico acerca de la realidad, sino que el conocimiento *deficiente* que generan tiene por única función dirigir al oyente, a través de la *conceptio communis*, hacia los individuos a los que esa *conceptio* es común. Se trata, pues, de un fin práctico del universal, ratificado por su comparación con los nombres propios: del mismo modo como éstos nos ponen en presencia de un individuo significado por ellos, los nombres universales nos ponen en presencia de una *conceptio communis.* Con todo, esta capacidad

[15] Acerca de dicho pesimismo v. "Pars construens...", cit., p. 49, III, a) *El universal no ofrece verdadero conocimiento* y p. 51: III, b) *El universal no significa ninguna* res.

[16] *Ibid.*, p. 59.

[17] V. *supra* VI. *Causa communis.*

[18] Cfr. *supra* VII, b. 2) *forma communis.*

del universal de poner-en-presencia-de no implica conocer aquella *conceptio* satisfactoriamente. Su carácter confuso, tantas veces subrayado por Abelardo, en ningún momento es desmentido.

La atención y el espacio que Abelardo otorga a Prisciano son notables. También llama la atención la numerosa cantidad de temas y de posiciones propiamente abelardianas que se inspiran en el pensamiento y en la obra del gramático. A ello debe agregarse, además, el hecho de que cuando comienza con su clasificación de los términos, el *magister palatinus* parte de las distinciones de los *nomina* formuladas por los gramáticos [19]. Todo ello sugiere la importancia que, en la correcta comprensión y conocimiento de la historia del problema de los universales, asume una fiel reconstrucción del pensamiento gramático de que el medievo dispuso antes de conocer plenamente el pensamiento de los filósofos. Una atenta consideración de la contribución de la filosofía del lenguaje elaborada por los gramáticos resulta, pues, indispensable para deslindar la originalidad y el aporte medieval al problema que nos ocupa.

Boecio. Cuando se detiene en Boecio, Abelardo se interesa sobre todo en la información que aquél transmite acerca de lo que Platón y Aristóteles pensaron acerca del problema de los universales. Así distingue un universal platónico, con subsistencia real fuera de los cuerpos ("praeter corpora", *ibid.*, 24, 6-7) y entendido como la similitud común entre muchos individuos ("secundum communem multorum similitudinem", *ibid.*, 10-11) y un universal aristotélico, existente sólo en lo sensible ("nusquam nisi in sensibili re", *ibid.*, 19-20), entendido exclusivamente como predicado común de muchos ("secundum communem praedicationem", *ibid.*, 9-10). Abelardo usa de esta distinción para optar por la última forma de universal, sobre todo porque ella se basa en una predicación que no presupone ni exige ningún tipo de existencia ontológica del universal.

En efecto, la *conceptio communis* (o *forma communis*) que Abelardo tiene presente como correspondiente con el nombre universal —*conceptio* que hace equivaler con la *similitudo communis* o con el universal platónico en la medida en que éste es objeto de intelección (*ibid.*, 7-8)— no puede predicarse de muchos como puede serlo un nombre [20]. Lo que se predica de muchos es siempre un nombre, no una *similitudo*, por más que sea verdad que el nombre se basa en esa similitud o, más precisamente, en la

[19] Cfr. "Pars construens...", *cit.*, p. 41.

[20] "Illa namque conceptio de pluribus nullo modo praedicari videtur, sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur" (*LI*, 24, 11-3).

causa communis [21]. Aunque Abelardo no dé aquí ninguna razón que fundamente la imposibilidad de que el universal platónico pueda ser predicado, la razón es evidente: si la *conceptio* es entendida como una cosa y si toda cosa es individual, no se ve cómo lo individual puede ser universal. De allí que esa *conceptio*, no pudiendo ser predicada, no responda a la definición del universal: *quod de pluribus praedicatur*.

Abelardo ha aprovechado los datos de la historia de la gramática y de la filosofía para apoyar su propio pensamiento: no puede considerarse universal ni a la *forma communis* ni a la *conceptio*. Sólo puede ser universal el nombre que se corresponde con ella ya que sólo éste puede ser predicado. Por más que la *forma, natura* o *conceptio* sea llamada universal en sentido derivado ("per translationem quandum universalis dicitur", *ibid.*, 19), en rigor sólo es universal el nombre que la designa ("natura illa quae animal est, quae universali nomine designatur", *ibid.*, 17-8). Con ello Abelardo confirma su solución del problema: universales sólo son los nombres.

VII, d, 2) locus a ratione

Del *locus ab auctoritate* Abelardo pasa al *locus a ratione*. En pocas líneas ofrece ahora ricas ideas que esclarecen zonas hasta aquí oscuras de su pensamiento. Puesto que ahora deja hablar a la *ratio* y no a la *auctoritas*, podemos considerar lo que sigue como la concepción propiamente abelardiana acerca del problema del universal. En primer lugar reitera lo que las *auctoritates* habían enseñado. Constituye, en efecto, un punto de fundamental importancia para la comprensión del pensamiento abelardiano el hecho de que los nombres universales designan formas comunes concebidas por el pensamiento: "[auctoritates] astruere videntur per universalia nomina conceptas communes formas designari" (*ibid.*, 25-6). En segundo lugar descarta la posibilidad de que se malentienda la relación entre *conceptio* y *designatio* —o, si se quiere, y para usar un lenguaje más abelardiano, entre *intellectus* y *significatio*—. Así lo hace para que de ninguna manera pueda sospecharse una primacía de la primera sobre la segunda que, a su vez, dé lugar a establecer un nexo causal entre la función cognoscitiva y la función significativa del universal que haga depender a ésta de aquélla. Abelardo, en efecto, lanza una afirmación que ratifica en forma clarísima lo que dijimos en nuestro trabajo anterior: que existe una simultaneidad en la acción de las funciones cognoscitiva y significativa del univer-

[21] V. *supra* VI.

sal [22]. Así, ni existe una dependencia causal de la función significativa respecto de la cognoscitiva ni ésta es fundamento de aquélla. *Sucede en cambio que si mediante el nombre se concibe o conoce una forma, es porque simultáneamente ese nombre la significa*: "Quippe eas concipere per nomina quid aliud est, quam per ea significari?" (*ibid.*, 27-8). En tercer lugar introduce una distinción que extiende el alcance de la capacidad significativa del universal. Se trata de la distinción entre formas comunes e intelecciones. De allí concluye que la significación del universal sea triple: ella alcanza al *individuo*, a la *forma común* a varios individuos y al *intellectus*: "cum eas [formas] ab intellectibus diversas facimus, iam praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio" (*ibid.*, 28-30). El parágrafo VII puede ser esquematizado así:

actividad del alma		res subiecta	significante	
intellectus	intellectus universalium →	forma communis	← nomen universale	→ res singularis → intellectus
intellectus	intellectus, quem vox singularis generat →	forma propria	← nomen singulare	→ res singularis
intellectus	imago ← →	forma ficta		
sensus	→	vera substantia		

En favor de un más profundo esclarecimiento de la *similitudo communis*, que constituye el tema de este parágrafo VII, podemos agregar ahora, a modo de conclusión, una más detallada exégesis del texto de *LI*, 28-30 que hemos citado en último lugar. La interpretación de este texto debe ser hecha a la luz de otro

[22] Cfr. "Pars construens...", cit., p. 59: V, e, 3) *Simultaneidad de funciones del universal.*

texto también citado en VII, b, 2: "cum audio 'homo', quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium" (*ibid.*, 21, 32-4). Si desplegamos este texto cuidadosamente percibiremos que cada una de sus partes son retomadas por el texto de *LI*, 24, 28-30. En efecto, cuando es proferido el universal *homo* surge un conocimiento (*quoddam*) en el alma (*LI*, 21, 33) que en *LI*, 24, 29 parece identificarse con *intellectus*. Este conocimiento que surge apunta a los individuos (*ad singulos, LI*, 21, 33) que en *LI*, 24, 29 son identificados con la *res* (*singularis*). Finalmente ese conocimiento, que es común a todos y propio de ninguno (*LI*, 21, 34) es identificado en *LI*, 24, 28 con las formas, es decir con las formas comunes. *La diferencia entre ambos textos reside en que el primero se mueve en un contexto gnoseológico*; por ello se refiere al conocimiento generado por el universal proferido. *El segundo en cambio se mueve en un contexto semántico* y por ello se refiere a los significados del universal. Ambas funciones, como Abelardo lo pone de manifiesto de inmediato (v. *infra*, VIII) son sin embargo *simultáneas*.

LI, 21, 32-4 (función cognoscitiva)		LI, 24, 28-30 (función significativa)
cum	quoddam in animo surgit	intellectus
audio	quod ad singulos sic habet	res singularis (individuos)
'homo'	ut omnium sit commune et nullius proprium	forma communis (similitudo communis)

VIII. El fundamento del carácter común del universal

En cuarto lugar y siempre dentro de las aclaraciones que Abelardo formula durante su tratamiento del *locus a ratione*, reitera una pregunta que ya había formulado más arriba [23] y que no podía ser respondida sin los desarrollos de la *LI* que hemos seguido hasta aquí: la comunidad del universal ¿proviene

[23] "...utrum propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum" (*LI*, 19, 17-20).

de la *causa communis*, de la *conceptio communis* o de ambas a la vez?[24]. Esta pregunta puede ser reformulada así: ¿el carácter común del universal tiene su origen en la *causa communis* —fundamento de la función significativa del universal—, en la *conceptio communis* de la *similitudo rerum*[25] —fundamento de la función cognoscitiva del universal— o en ambas a la vez? En otros términos: ¿el universal en cuanto tal, descansa en sus aspectos significativos, en los cognoscitivos, o en ambos a la vez? La respuesta de Abelardo es sorprendentemente coherente con lo que ha expuesto hasta aquí. El fundamento del universal como tal reside tanto en la *causa communis* como en la *similitudo communis*: "Nihil autem obest, si propter utramque..." (*ibid.*, 35). Sin embargo y desmintiendo toda supuesta primacía de la función cognoscitiva sobre la significativa y acentuando así el carácter especialmente semántico del universal, Abelardo otorga una *cierta* primacía a la *causa communis*: "sed maiorem vim obtinere videtur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam" (*ibid.*, 35-7). Esta relativa primacía atribuida aquí a la *causa communis* debe ser estudiada y leída conjuntamente con el texto de *LI*, 20, 7-9, en el que el *status hominis* y el *esse hominem*, identificados con la *causa communis*, son considerados como el fundamento de la imposición del nombre, es decir, de la potencia significativa del universal[26]. De ello debe colegirse una clara opción por un universal que, ante todo, *significa* y cuya función cognoscitiva es relativa en virtud de los mismos obstáculos con que la misma naturaleza de su *res subiecta* impide un conocimiento pleno.

IX. Abstractio e intellectus

De inmediato Abelardo se ocupará, en primer lugar, de la *abstractio*, es decir, de la operación mediante la cual es posible el acceso al universal; y luego del acceso mismo al universal, *intellectus* ("intellectus scilicet universalium fieri per abstractionem", *ibid.*, 38-9).

La *abstractio* es analizada junto con la *coniunctio*. La primera puede considerar separadas "modo materiam... modo for-

[24] "...utrum scilicet propter communem causam impositionis vel propter communem conceptionem vel propter utramque communitas universalium nominum iudicetur" (*LI*, 24,32-5).

[25] Téngase en cuenta que preguntar si la comunidad del universal tiene su origen en la *conceptio communis* es lo mismo que preguntar si lo tiene en la *similitudo rerum* o *similitudo communis*, pues la *conceptio* lo es de la *similitudo*: "quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum", pregunta Abelardo en *LI*, 19, 15-7.

[26] V. *supra*, VI, b).

mam solam" (*ibid.*, 25, 3). La segunda concibe materia y formas unidas ("utraque permixta", *ibid.*, 4). Concentrándose en la abstractio Abelardo responde a la posible objeción de que la abstractio ofrezca conocimientos "vani et falsi" en virtud de que esos conocimientos perciben la realidad de otro modo a como ella realmente es ("rem aliter quam subsistit [percipiunt]", *ibid.*, 16). Su respuesta, tomada sin duda de Boecio —que es, por otra parte, quien le inspira todo este planteo—, se articula en torno de la idea de que sólo una atribución a la cosa de *propiedades que ella no tiene* implica un *intellectus cassus* (*ibid.*, 19, 22). La abstracción no procede así, sino teniendo en cuenta *no todo lo que hay en la cosa, pero nada que no haya en ella* ("nihil nisi quod in ea est... sed non omnia quae habet", *ibid.*, 25). De allí que la abstracción se caracterice por *conocer* las cosas de un modo distinto a como ellas *son* ("alius modus est intelligendi quam subsistendi", *ibid.*, 31-2). Más aún, lo que la abstracción conoce, lo conoce *separadamente*, pero nunca *separado* ("Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur", *ibid.*, 32-3). Esta distinción entre *separatim* y *separata* sugiere que en toda esta elaboración de la teoría de la *abstractio* está presente una tácita idea del *como si*. La *abstractio* conoce una propiedad *como si* ella existiera tal como ella es conocida, i.e. *separatim*, pero sin pasar por alto que esa propiedad no existe realmente *separata*. De allí que ahora, para reforzar la legitimidad de la *abstractio*, Abelardo recurra a su comparación con un problema teológico de estructura similar: se trata de saber si la providencia del artífice puede ser considerada vacía por el hecho de que el contenido de esa providencia no existe *realmente*. Abelardo responde diciendo que del mismo modo como quien teniendo providencia de un futuro sólo se engaña *si cree* que ese futuro existe tal como es pensado ("Non enim qui futurum providet, decipitur, nisi iam ita credat esse, sicut providet", *ibid.*, 26, 35-6), así también —en el caso de la *abstractio*— sólo existe error en la concepción de una cosa que no existe *si se cree* que ella existe realmente ("Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita", *ibid.*, 36-8). La falsedad no reside, pues, en la concepción misma de la *forma* separada de *este hombre*, sino en *creer* que lo concebido —la forma de este hombre— existe tal como es concebido —i.e. que existe tal como existe este hombre—. La legitimidad de la abstracción reside, pues, en el hecho de que ella *sabe* que lo que ella concibe distintamente a como lo concebido existe, existe distintamente a como es concebido.

La *abstractio* es una actividad que posibilita el *intellectus universalium*. En el análisis de este último Abelardo reiterará

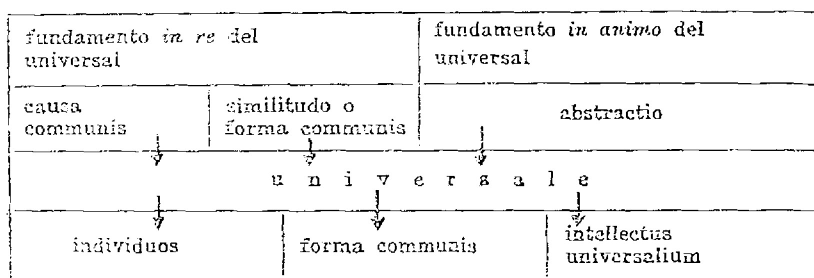
su pesimismo respecto al conocimiento a que podemos acceder mediante el universal. La exposición del problema vuelve sobre un esquema ya conocido: la correspondencia entre *forma communis* y *vox universalis* por una parte y *forma propria* y *vox singularis* por la otra. Sin embargo este nuevo desarrollo merece una especial atención ya que —puesto que él tiene lugar después de haber distinguido cuidadosamente entre *forma* e *intellectus* (*LI*, 24, 28-9) y puesto que ya se ha ocupado de la correspondencia entre *nomen* y *forma*— lo que el *magister palatinus* se propone aquí es explicitar las relaciones entre el universal como significante y su tercer significado. Recordemos que, además de los individuos y la *forma communis*, el universal significa el *intellectus*, definido como *tertia nominum significatio* (*LI*, 24, 29-30). Se trata, pues, de una explicación de la segunda columna horizontal de nuestro último esquema. Abelardo comienza por la *vox universalis*. Su proferición no me coloca en presencia de todas las propiedades de una cosa realmente existente sino del conocimiento de una "natura... simpliciter... in se" (*ibid.*, 27, 27-8). Este conocimiento, que no me ofrece todas las propiedades de una cosa real, es confuso[27]. Así, cuando oigo *homo*, no me asaltan las propiedades de este o aquel hombre, "sed tantum per 'homo' animalis et rationalis conceptionem habeo" (*ibid.*, 22-3). En cambio, cuando es proferido un nombre singular, atiendo de inmediato a las propiedades de *este hombre*, de un hombre concreto: "per 'hic homo' naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo" (*ibid.*, 26-7). De allí concluye que el *intellectus universalium* sea justificadamente caracterizado como *solus*, *nudus* y *purus*. Se trata de tres notas que tipifican la pobreza que atribuye Abelardo a la representación originada en la proferición del universal: *solus*, porque no alcanza a percibir la cosa sensible; *nudus*, porque hace uso de la abstracción que descarta propiedades; *purus*, porque se trata de un conocimiento que no certifica ninguna cosa, ni en cuanto a la materia, ni en cuanto a la forma (*ibid.*, 29-34).

El carácter *purus* del universal ("quia nulla res... in eo certificatur", *ibid.*, 32-4) debe ser leído aquí a la luz del texto de *LI*, 22, 2-4, que introduce el carácter confuso de la significación del universal, lo que revela la interacción de sus funciones

[27] No puede pasarse por alto la relación entre *intellectus universalium* e *intellectus universalis nominis* que hemos tratado en VII, b, 2 (*forma communis*). Posiblemente lo que Abelardo esté obviando aquí es la aclaración de que el conocimiento confuso a que accedo mediante el *intellectus universalium* es la *forma communis* que, en VII, b, 2, se presentaba ante la proferición del universal *homo*.

cognoscitiva y significativa: "...neque Socratem neque alium recte significare 'homo' dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet". El *intellectus universalium* es, pues, *purus*, en cuanto que, aunque designe individuos, no logra referirse a ninguna cosa en particular. De allí que diga: "in eo [i.e. in intellectu universalium] nulla res certificatur", con lo que quiere decir que aunque el universal ofrezca un *cierto* conocimiento, su carácter confuso no logra que ese conocimiento esté referido a alguna *res* realmente existente. Y de allí que concluya, en directa referencia a un texto anterior (*LI*, 21, 30), que el hecho de que el vago conocimiento ofrecido por el universal no logre referirse a alguna cosa es la razón por la cual su *conceptio* fue llamada confusa: "secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam dicimus", (*ibid.*, 27, 33-4).

El universal tiene, pues, una función significativa y otra cognoscitiva. Fundamento de la primera es la *causa communis*, fundamento de la segunda es la *similitudo communis*. Ambas constituyen el fundamento *en la realidad* del universal. Pero éste tiene también un fundamento *en el alma*: la *abstractio*. Sobre la base del doble origen del universal, *in re* e *in animo*, puede considerarse ahora la triple significación del universal que se agota, en sentido estricto, en ser un puro signo: (1) de individuos o realidades singulares; (2) de la *forma communis* o *similitudo communis*; (3) del *intellectus universalium*. Pero como la *similitudo communis* o *forma communis* es a la vez fundamento del universal, puede decirse que una de sus funciones es significar aquello que, en la realidad, le da origen. Todo ello puede ser esquematizado así:



X. Quaestiones a Porphyrio propositae

Sobre la base de los tres significados del universal o, lo que es lo mismo, sobre la base de tres sentidos distintos de universal